

المكتبة
الفلسفية

هيراقليطس
فيلسوف التغير
وأثره في الفكر الفلسفي

تأليف

الدكتور علي سامي النشار
الدكتور محمد علي أبو ريان
الدكتور عبده اليراحي

الطبعة الأولى

١٩٦٩



دار المعارف

اهداءات ٢٠٠٤

أسرة أ / سيد أحمد متولى الجوهري
طنطا

هیراقلیطس فیاسوف التّغیر وآثره فی الفکر الفلاسفی

تألیف

الدکتور علی سیامی النشار
الدکتور محمّد علی ابوریان
الدکتور عبّده الیراجحی

الطبعة الأولى

۱۹۶۹


دارالمعارف

شبكة كتب الشيعة

shiabooks.net
رابطہ بدیل < mktba.net

مقدمة

معباً ... أن يكون لأبونيا ، تلك المقاطعة اليونانية ، الخلود الأبدى . ففى ميناها ملطية ، وفى القرن السادس قبل الميلاد ... ولد الفكر الإنسانى ، ولدت الفلسفة ، نتاج العقل الإنسانى الخالص ، وأم العلوم جميعا . بل فى أبونيا ولد الإنسان الحقيقى : ذلك أن الفلسفة هى الإنسان .

لم تكن هناك فى أبونيا معابد غامضة أو طقوس سحرية أو تربيلاى وتمائم خافته ، ولم يكن هناك كهان وسحرة ، ولم يكن هناك عطور أو بخور . لم يكن هناك شىء من هذا لينير لمشيخة الحكماء الطريق . كان هناك العقل الإنسانى ، العقل الإنسانى خالصا : يلقى ويتساءل ... ويتفحص وينظر العقل الإنسانى فى أول حركته ، يردد !! ماهذا !! وكيف !! ويتساءل ! من أى مادة وجدنا ... وكيف يحدث التغير .

أقبل طاليس وانكسما ندريس وانكسمانس يتساءلون : لقد أشعلوا أوار العقل ، العقل الذى لم يتوقف أبداً ، بدأوا المرحلة الكبرى الباسقة ، التى لن تنته أبداً ... فى طريق الفلسفة اللانهاى .

كان فى أبونيا ، وفى أبونيا وحدها تأكيد الذات الإنسانية الصارخ ، تأكيدها فى تفسيرها للطبيعة ، وفى تفسيرها لآثارها ... ثم تتوالى مراحل الفلسفة بعد أبونيا . فتمر الذات الإنسانية بمرحلة القلق ، ولكن هذه المرحلة وهى نتاج أبونيا أيضا هى تأكيد للذات فى قدرته على الشك حتى فى ذاته ، ثم تعود الذات الإنسانية فتؤكد ذاتها تجاه هذا القلق الشكى ، فتفسر ذاتها ...

وتنكفأ على الإنسان ... لا . لست أريد أن أتبع في هذه المقدمة تاريخ الفلسفة بعد أيونيا ... إنما أنا هنا في قلب أيونيا ... الجميلة ، الفيلسوفة البريئة ، لقد شع فيها روح الإنسان الحقيقي ...

ظهر طاليس يبحث عن تفسير العالم الطبيعي في داخل العالم الطبيعي ذاته ... فأخذ يسأل : ماهو الحقيقي أساسا ... ثم كيف يحدث التغير . وترددت إجابات انكسمندريس واتكسيانس . لقد ذهب الثلاثة إلى القول بأصل واحد للأشياء ، فنادى الأول بأن أصلها الماء ، ونادى الثانى باللاهائى ، ونادى الثالث بالهواء ، ثم حاول الفيلسوفان الأخيران أن يفسرا التغير .

وكان كل منها ... إرهابا بفيلسوف أيونيا الكبير ، هيراقليطس نتاج العبقريّة ، وكان أيونيا كبيرا . ولكن بأى معنى كانت أيونيته ؟ هل كان من المبشرين بأصل واحد للأشياء ، كما فعل مشيخة أيونيا القدامى من قبله ؟ أم كان ذا طابع ريد يميزه عن كل هذا ؟ هذا الفيلسوف المظلم المتعالى ، هذا الكاهن ذو الأصل الملكى ، هذا الزاهد الذى ترك كل هذا وذهب إلى الجبال يأكل الحشائش . أم أن المدرسة الأيونية ينبغي أن تدرس فى ضوء آخر ، وأن تنهم على شكل آخر ، بحيث يكون فى الإمكان أن يوضع فى إطارها العام هيراقليطس .

ولذلك رأينا أن نعيش فترة من الزمن ، نعانى للتجربة الفلسفية الأولى مع هؤلاء ، شيوخ أيونيا الحكماء - مع هؤلاء الطبيعيين الأرائل - وطالت وقتنا مع هيراقليطس أكثر هؤلاء الفلاسفة الأيونيين إثارة فى الفكر

الإنسانى جميعا ، بما ألقاه فيه من تصورات فى «التغير الأبدى» وفى «الدور» وفى «اللوجوس» كأصل الوجود ، وأراءه فى «صراع الأضداد» فى أول منهج جدلى عرفه العقل الإنسانى .

ورأينا أن تقدم للقارئ العربى ما عايناه نحن . فقمنا بترجمة نصوصه وتحليلها على مستندين أحدث مؤلف عن هيرقليطس... ثم مضينا مع هيراقليطس فى رحلته العظمى مع الفلاسفة ، كيف أثار الشك فى اليونان ، حين حطم هو قانونى الذاتية والتناقض ، فنشأ على أثره هؤلاء العاقرة الكبار ، السوفسطائيون ، أصحاب عصر النور فى يونان القديمة ، المهددون لفلسفة أفلاطون وأرسطو . ثم انتقلنا إلى تبين أثره فى أفلاطون... وكان أفلاطون فى أول حياته هيراقليطسيا ، ثم بينا كيف أثار هجوم هيراقليطس على قانونى الذاتية والتناقض أرسطو ، فقام بدعيمها وصياغتها صياغة منهجية ، واعتبارها أساسا للفكر الإنسانى .

وعاش هيراقليطس كاملا فى الدواقية ، فكانت فلسفته الطبيعية هى فلسفتهم ، أثر هيراقليطس فيهم باللوجوس الذى وضعه ، كما أثر فيهم بمادته ، ثم بفكرته عن النار أصلا للوجود ، كما أثرت فيهم نظريته فى الإحتراق العام . وانتقل أثر هيراقليطس إلى الأفلاطونية المحدثه ... ثم إلى فيلون اليهودى .

وجاءت المسيحية ، فأخذت بنظريته فى اللوجوس واستبدلتها بالكلمة ... ولقد وصلت الفكرة إلى القديس بولس خلال الرواقية . واعتبر المسيحيون الأوائل هيراقليطس أول مبشر بالمسيحية .

وانتقل هيراقليطس إلى العالم الإسلامي ، فآثر في الإسلاميين فكرته في
التغير ، كما كان لفكرته في الأدوار والأحوال أثر في إخوان الصفا . ثم
أثرت فكرته في النار كأصل للوجود في الفلاسفة الغنوصيين الناريين . وأتى
الحلاج ، الصوفي الغنوصي المشهور بعبارة تقديس النار ممثلة في « إبليس »
أول محب للاله على الحقيقة .

ومضينا في رحلتنا مع هيراقليطس إلى العالم الحديث ولقد تنبه الفلاسفة
الألمان عامة إلى أهمية فلاسفة ما قبل سقراط وبخاصة هيراقليطس في تاريخ
الفكر الإنساني . ثم رأينا أن نحدد موقفهم العام من هيراقليطس واتجهنا إلى
تجديد موقف ثلاثة من الفلاسفة المحدثين ومقارنة فلسفتهم بفلسفته وهم : هيجل
وماركس وبرجسون . ولسنا ندعى أن هيراقليطس أثر فيهم تأثيراً مباشراً ،
وصبغ فلسفتهم بصبغته . ولكن من المؤكد أنه عاش فيهم ، وتأملوه أعمق
تأمل ، ورنوا إليه بأعينهم . كان هيراقليطس - على طريقته - أول واضح
لمنهج جدلي ، كما كان أول من تكلم عن صراع الأضداد ، كما كان أول من
وضع فكرة التغير المستمر ... وقد بحث هؤلاء الفلاسفة بعده في كل تلك
المفاهيم التي أثارها وضخمت حلولهم ، وسمت نظرياتهم ، ولكن بحسب
هيراقليطس أنه أثار الموضوع في أول الفلاسفة وفي ميلادها في أيونيا .

..

وبعد : فأتى أرجو أن تابع دراساتنا عن فلاسفة ما قبل سقراط - وسنقدم
للقارئ - إن امتد بنا العمر - صورهم الفلسفية وآثارهم فيمن خلفهم من
فلاسفة .

ولا يفوتني أن أشكر السيد / سلامة حنا مدير دار المعارف السابق
بالاسكندرية ، فقد كان لمجهوده الكبير الفضل في إخراج هذا الكتاب . كما
شكري لتلميذي السيد / علي عبد المعطى معيد الفلسفة الحديثة بالكلية لقيامه
بالإشراف على طبع الجزء الأخير من الكتاب ، كما وضع فهرس الكتاب .

والله ولي التوفيق

الاسكندرية في ١٨ / ١ / ١٩٦٩

دكتور علي سامي النشار
أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب
بجامعة الاسكندرية

فهرس الموضوعات

صفحة

مقدمة ١

القسم الأول

هراقليطس في العالم اليوناني

| | |
|-----|--|
| ٥ | تقديم |
| ٢٥ | الفصل الأول : منهج البحث |
| ٣٩ | الفصل الثاني : السيلان العام |
| ٤٩ | الفصل الثالث : عمليات الطبيعة |
| ٧٦ | الفصل الرابع : النفس الإنسانية |
| ٨٩ | الفصل الخامس : النظرة الدينية |
| ١٠٨ | الفصل السادس : الإنسان بين الناس |
| ١١٧ | الفصل السابع : النسبية والتناقض |
| ١٣٢ | الفصل الثامن : الائتلاف الخفي |

فهارس ويلرايت عن الفصول

الثمانية

| | |
|-----|---------------------|
| ١٤٤ | فهرست (أ) |
| ١٧٦ | فهرست (ب) |

القسم الثاني

هراقليطس في العالمين اليوناني والمسيحي

| | |
|-----|----------------------|
| ٢٢٥ | أنكسياندرس |
| ٢٣١ | انكسيانس |

صفحة

| | | | | | | | |
|-----|---|---|---|---|---|---|-------------|
| ٣٣٩ | . | . | . | . | . | . | الفيتاغورية |
| ٢٤٤ | . | . | . | . | . | . | فيتاغورس |
| ٢٦٣ | . | . | . | . | . | . | اكانوفان |
| ٢٧١ | . | . | . | . | . | . | الرواقية |
| ٢٧٣ | . | . | . | . | . | . | اليهودية |
| ٢٧٣ | . | . | . | . | . | . | المسيحية |

القسم الثالث

هيراقليطس في العالم الاسلامي

| | |
|-----|--|
| ٢٧٩ | ١ — انتقال فلسفة الأيوبيين إلى العالم الإسلامي |
| ٢٩٧ | ٢ — الفيتاغورية |
| ٢٩٧ | ٣ — المدرسة الإيلية |
| ٣١٩ | ٤ — مدرسة التفسير : هيراقليطس |
| ٢٢٥ | أثر هيراقليطس في المسلمين |
| ٣٢٥ | ١ - المنطق الحركي الهيراقليطي والمسلمون |
| ٣٢٧ | ب- مشكلة الجسم في العالم الإسلامي وهيراقليطس |
| ٢٣٥ | ج- النار عند هيراقليطس ومفكرى الإسلام |

القسم الرابع

هيراقليطس واثره في الفلسفة الحديثة

| | | | | |
|-----|---|---|---|-------|
| ٣٣٩ | . | . | . | تمهيد |
|-----|---|---|---|-------|

البحث الأول : الموقف عند هيجل عل ضوء مذهب هيراقليطس

| | | | |
|-----|---|---|------------------------|
| ٣٤٤ | . | . | المقدمة : هيجل وفلسفته |
|-----|---|---|------------------------|

صفحة

| | | |
|-----|---|------------------------------------|
| ٣٤٦ | • | أولا : المشكلة الفلسفية عند هيغل . |
| ٣٤٨ | • | ثانيا : معجزات فلسفة هيغل . . |
| ٣٥٤ | | ثالثا : عناصر فلسفة هيغل . . |
| ٣٥٤ | | ١ — المنهج الجدلي عند هيغل . |
| ٣٥٦ | • | ب — الفكرة المطلقة . . . |
| ٣٦١ | • | ج — المطلق عند هيغل . . |
| ٣٦٤ | • | رابعا : بين هيغل وهيراقليطس . . |

المبحث الثاني : الموقف الماركسي ومذهب هيراقليطس

| | | |
|-----|---|--|
| ٣٧٢ | | الفلسفة الماركسية |
| ٣٧٤ | | المادية الجدلية . |
| ٣٧٧ | | المادة وتحولها إلى شعور |
| ٣٧٨ | • | الجدل وقوانينه |
| ٣٨١ | • | قوانين المادية الجدلية الماركسية . . . |
| ٣٨١ | • | ١ — قانون وحدة الأضداد وصراعها |
| ٣٨٢ | • | ب — قانون الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي . |
| ٣٨٥ | • | ج — قانون سلب السلب |
| ٣٨٨ | • | نظرية المعرفة |
| ٣٩٠ | • | المادية التاريخية . |
| ٤٠٩ | • | الخلاصة |

المبحث الثالث : بين برجسون وهيراقليطس

| | | |
|-----|---|-----------------|
| ٤١١ | • | ١ — مقدمة . |
| ٤١١ | | ٢ — الكم والكيف |

صفحة

| | | | | | | |
|-----|---|---|---|---|---|----------------------|
| ٤١٢ | • | • | • | • | • | ٣ — الكشف عن الديومة |
| ٤١٥ | • | • | • | • | • | ٤ — خصائص الديومة |
| ٤١٩ | • | • | • | • | • | ٥ — التطور الخالق |
| ٤٢٠ | • | • | • | • | • | ٦ — الدين والأخلاق |
| ٤٢١ | • | • | • | • | • | فهرس الأعلام |

القسم الأول

هيراقليطس في العالم اليوناني

- ١ -

هيراقليطس

تأليف

فيليب ويلرايت

PHILIP WHEELWRIGHT

ترجمة : عبده الراجحي

مراجعة : الدكتور علي سامي النشار

تقديم

كان القرن السادس قبل الميلاد عصر فوران فلسفى فى أماكن كثيرة وإذا لم نرسم حدود القرن بدقة كبيرة فإننا قد ندخل فيه - بدرجة كبيرة من الاحتمال - هؤلاء الفلاسفة المنفصلين والمتناقضين غالباً مثل لاوتز Lao-tze فى الصين، وزرادشت Zoroastis (أو على الأصح Zirathustra) فى إيران، والمؤلفين المجهولين لعدد من الأوبانثادا* فى الهند، والثنائية وأشعياء فى المذنب الإسرائيلى، وعدداً من الفرديين المختلفين والمتناقضين تماماً فى أماكن مختلفة من العالم المتحدث بالإغريقية. لماذا كان هناك مثل هذا التركيز فى ألوان النشاط الفلسفى المتعاصرة تقريباً فى أقطار تبدو بلا صلة مباشرة بينها وبين بعضها الآخر؟ ذلك سر لم ينبجح أحد فى تفسيره. وعلى أية حال فإن اهتمامنا الآن ينصب على مظهر واحد خاص من هذا الإيضاح العام، ولقد يلاحظ القارىء، أو يتجاهل - حسب اختياره - التطورات المتجانسة إلى حد ما الحادثة فى وقت واحد فى أماكن مختلفة من العالم المتحضر.

وعلى ما كان من اهتمام باليونان، فإنه لا توجد افتراضاً أدلة على شئ. يمكن أن يسمى فلسفة وجدت فى أوقات قبل ذلك. لقد كانت هناك ومضات دقيقة من النظر الفلسفى فى أعمال وأيام هسيود Hesiod، وفى تلك التى تسمى بالأوبانثيدا الهومرية (مهما تكن تواريخها) وفى هذه الأقوال المتبصرة التى تنسب إلى أورفيوس Orpheus وأتباعه، ولكننا لا نجد فى أى

* الأوبانثادا سفر من أسفار النجدا

من ذلك ترابطاً عقلياً أو أى اهتمام بإيجاد منهج يميز بين الحقيقة والخطأ
إن النولة القديمة التى كان يرددها أفلاطون بأن « الله يمسك البداية والنهاية
كما يمسك الوسط لكل الأشياء الموجودة » ^(١) تنسب إلى أورفيوس.
الأسطورى، وتشتمل على فكر ضابط - وبخاصة ، كما كانت العادة عند
الإغريق ، إذا كانت أفكار البداية والنهاية والوسط لا تحمل معانى دينوية
فحسب بل معانى أخلاقية أيضاً ، متضمنة على التوالى : (١) المبدأ ، ^(٢)
لهدف أو التنفيذ ، ^(٣) التوازن أو التناسب . ولكن العبارة تقف وحدها
اقتراساً ، بينما تنوء معظم الأقوال الأورفية المبكرة الأخرى بأحمال من
الافتراضات الميثولوجية ، ولا تفصح إحداها بوضوح عن قوة عقلية . وهناك
أيضاً عند شعراء الحكمة فى القرن السابع تظهر ومضات من النظر الفلسفى ولكن
الإحساس الوقتى بالمعنى - هنا مرة أخرى - متفرق وبلا منهج وغير واعد .

الفلسفة فى إيونيا

إن أول محاولة مستقلة مدعومة لإنتاج نظرة فلسفية فى العالم كانت فى
إيونيا - إلى الشرق تماماً من اليونان - فى القرن السادس . ولقد بدأ هنا
فى ميناى ملطية طاليس وتابعاه أنكلساندر وأنكلسانس يسألون أسئلة بأسلوب
جديد . ولقد وصفهم الكتاب القدامى بأنهم (طبعيون) ^(١) لأنهم كانوا
يبحثون عن (لوغوس) للطبيعة معقول ومفهوم ، ولقد سألوا بوضوح لأول
مرة فى العالم الغربى السوالين الكبيرين العليين الفلسفيين : ماذا ... وكيف ؟
إن الشئيين الذين كانوا يبحثون عنهما أساساً هما : « ما هى المادة الأولى
التي يتكون منها العالم ؟ » « وكيف تحدث التغيرات التي تنتج مظاهره

المتعددة ؟ » ولقد كان الأقرب - سابقا - إلى العقل اليوناني حين شرع في مثل هذه الأسئلة ألا يسأل (ماذا ؟) لكن (من ؟) وألا يسأل (كيف ؟) لكن (بأى غرض وبأى قصد ؟) . إن الأهمية التاريخية لطاليس كنوس للمدرسة الميليزية ليست في نظريته البدائية والساذجة نوعا ما بأن كل الأشياء هي استحالات الماء ، وليست أيضا في أساطير سحره وغيوبته العقلية ، ولكنها في الحقيقة أنه بدأ البحث عن تفسيرات للعالم الطبيعي داخل العالم الطبيعي ذاته . إن فهم وصياغة السؤالين « ما هو الحقيقى أساسا ؟ » و « كيف يحدث التغير ؟ » هما أكثر أهمية - لوضوح العقل والتأثير الناتج - من أية إجابات أعطيت عنهما حينئذ أو تعطى عنهما الآن .

ولقد حاول أنكماندر - أعظم تابع لطاليس - أن يجيب عن السؤال الأول من هذه الأسئلة بتصوره مستودعا لانهاثيا من خواص كاملة تنبعث منه الحرارة والبرودة ، الصحة والمرض ، النور والظلام وهكذا في وجود حقيقى في أوقات وأماكن معينة ، ثم تمتص ثانية تبعا لذلك داخل هذا المستودع الكونى اللانهاثى الذى توجد فيه كل الأشياء (بتعبير استعارى) على أنها كوامن . وأجاب أنكماندر عن السؤال الثانى بتصوره - تصورا يولوجيا من ناحية وأخلاقيا من ناحية ثانية ودينيا من ناحية ثالثة - لشيء يمكن أن يوصف بأنه عقاب موجود ، فأعلن أن « كل الأشياء تقوم بالتعويض وحينذاك يبرر كل واحد منها الآخر حسب نظام الزمن ^(١) » وذلك هو تقريره المحفوظ في كيفية حدوث تفسير من صفة لأخرى ، كالتغير مثلا من الدفء إلى البرودة في الجو . ويمكننا فهم المعنى فيها أحسن إذا نظرنا إليه

من جهتين للنظر بالتتابع ، فمن النظر البيولوجى نستطيع - على تمثيل السكان الذى ينمو وينتج ثم يموت - أن نلاحظ صفة كحرارة الصيف مثلا بأنها تظهر إلى الوجود ثم تبلغ ذروتها ثم بعد فترة مناسبة تنحدر إلى الصفة المضادة التى هى برودة الشتاء والتى تتصور على أنها سوف تسلك بدورها فى دائرة الحياة نفسها . ومن النظرة الأخلاقية الدينية يمكن أن يتصور الموقف من خلال الفكرة الإغريقية الطراز لتأكيد الذاتى الصارخ والتى يمكن أن تترجم بصعوبة بالتوكيد الفاضح للذات . إن ما فعله خيال أنكماندر الميتافيزيقى هو أن يواجه عملية التوكيد الفاضح للذات مع نتيجتها المتناهية للذات ، وذلك بتطبيقها - لا على الحياة الإنسانية حسب - لكن على كل القوات الموجودة مهما تكن . إن ضوء النهار حين يؤكد نفسه بالوجود ساعات كافية ينبغى أن يستلم فى النهاية لدعاوى ظلام الليل المناضلة التى كانت تترصد فى حالة كامنة مجردة تنتظر - كما تكون - فرصتها فى الانبثاق إلى الفعل .

إن مذهب انكماندر - بقدر ما تصدى لمشكلة التغير - هو إرهابى بمذهب هيراقلطس من ناحيتين ، فمن ناحية يتصور التغير فى حدود كيفية تاما كأن قول إن التغير ليس - كما فى العلم الطبيعى الحديث - حركة مكانية أساسا أو حتى يمكن أن يقاس بمجهاز للحركة المكانية أو تحديد المسافات المكانية ، لكن التغير هو بالضرورة ما يظهر أن يكون اختفاء صفة محسوسة (كالثقل المحسوس أو الضوء المرئى أو الجلبة المسموعة) بينما تأخذ مكانها صفة أخرى مناقضة (البرودة والظلام والصمت على التسوالى) . إن التغير قطرة وجودية من النقيض إلى النقيض ، من حالة للوجود مدركة إلى قبيضا

ومن ناحية ثانية يتصور انكماندر العلاقة بين الأضداد على أنها تبادل دورى بمعنى ما ، يقتدى بمبدأ دأثرىا وإيقاعيا نوعا ما « حسب نظام الزمن » .

إن انكمانس أيضا - وهو آخر الفلاسفة الميليزيين الثلاثة - بالرغم من أنه يعتبر أقل من سلفه المباشر فى الكيان الفلسفى - يقدم على أية حال مبدأين يجعلانه إرهابا مهما بهير اقليطس . فهو أولا يعتقد أن الحقيقة الطبيعية الأولى هى الهواء ، ذلك لأنه يناقش فى إحدى قتراته القليلة الباقية : « لأن نفوسنا من الهواء فإنها تمسكنا معا ، كذلك يفعل التنفس ، وإن الهواء ليكتشف الكون كله » (٥) ، وإن بحثه الثانى - وهو ذو أهمية تاريخية كبيرة فى ذلك إذ فتح الطريق للاستعمال الأخير للمدركات الكمية فى العلم الطبيعى - هو تفسير للتغير باصطلاح النظام المتسلسل ، وهو يعتقد أن أى حدث فى الطبيعة إنما هو نتيجة ومظهر خارجى لتدخل أو تكاثف الهواء . إن التدخل ينتج النار فى النهاية ، والتكثيف على مراحل متسلسلة ينتج السحاب والماء والطين والأرض والصخر . ومن الواضح أن هنا شيئا مشابها « للطريق المساعد والطريق الهابط » عند هيراقليطس . والسؤال الذى يفرض نفسه هنا هو ما إذا كان هيراقليطس قد تأثر بأنكمانس أو أن كلا الفيلسوفين قد صدرا عن مصدر عام ، إلا أنه لسوء الحظ لا يوجد دليل تقوم عليه إجابة عن السؤالين .

وثمة فيلسوف أبونى آخر - ليس من ملطية لكنه متميز عن الفلاسفة الثلاثة الذين ذكرناهم - يوضع فى الاعتبار بسبب تأثيره المحتمل فى فكرة هيراقليطس . ولد اكسوفانس xenophanes فى المدينة

الأيوني كولوفون Colophon قبل هيراقليطس بمحوالى جيسل على وجه الاحتمال ويدو أنه قضى حياته مغنيا رحالة متخذاً أفكارا فلسفية ودينية موضوعات لأغانيه . وبالرغم من أن كلامه أكثر وضوحا وأقل حكمة وتناقضا من كلام هيراقليطس فإننا نجد عند كل من الفيلسوفين مرارة واضحة معينة وبخاصة لأنها كانت موجهة ضد غباء العقيدة السائدة. إن المذهب الذي يتعرض للهجوم على وجه الخصوص - عند اكسوفانس هو الميثولوجيا الشائعة عند آلهة الأولمب ، فهو يتهم الآلهة - بصيغة الجمع - بأنها خيالات في هيئة مجسمة . ويلاحظ أن الخيول لو استطاعت أن ترسم « لرسمت آلهتها على هيئة خيول » ولرسمت الثيران آلهتها على هيئة ثيران » ، ولقد كان يمكنه أن يقول - إذا استخدمنا أسلوب باكون أخيرا : إننا ضحايا أوهام القبيلة ، وهل هناك أى مهرب من مثل هذه الأوهام ؟ نعم ... يظن اكسوفانس ذلك . ينبغي أن نمارس استعمال أنسى مدركاتنا لكل الصفات العرضية التافهة والتي تنعكس ذاتيا . ولقد وصل نتيجة لذلك إلى التقرير الأول الواضح لمذهب التوحيد كما هو معروف في الغرب ، وهو يعلن أن هناك إلها واحدا . . الإله الأعظم بين الآلهة والبشر وليس شبيها على الإطلاق بالفانين في الصورة أو في الفكر . ومن المؤكد إذا اعتبرنا هذا الواحد العلوى على أنه إله فإننا ينبغي أن نتصوره أكثر امتيازاً من الفانين وليس أقل من ذلك ، وهذا يعنى أنه ينبغي أن يكون قادرا نوعا ما على الفكر والإدراك ، إذ أن الذات غير الواعية تماما ليست جديرة بالإجلال . ولا ينبغي أن نتصور مثل هذا الفكر والإدراك على أنها يعتمدان على أعضاء ،

«إنه يرى بكيته، ويفكر بكيته، ويسمع بكيته»، ولا هو يجهل نفسه كي يستحضر الأشياء، «إنه ينجز كل شئ بفكره العقلى التى»^(٧) إنه باختصار الموحد السامى ومبدأ الوحدة التى تستقر وسط كل تغير وتعدد. ولقد اتخذ اكنسوفانس بذلك خطوة هامة وأصبلة بوضوح فى إقرار تصور مجرد عن الصفات البشرية. إن معالجته النقدية للفلسفة خلال المشكلة الدينية تتم المعالجة النقدية الميليزية خلال مشكلة الطبيعة. إن الميتافيزيقا - أو ما يمكن أن يسمى بأكثر دقة بعلم الكون Cosmology - تجمع الطريقتين إذ أنهما يمدان على التوالى التصورات المستقطبة للواحد وللمتعدد

الفيثاغورية والمذهب الإيلى

ونمة فلفتان أخريان - الفيثاغورية والمذهب الإيلى - يجب أن يذكرنا لأنهما - من ناحية - معاصرتان لهيراقليطس، ولأنهما قد يكون لهما أثر منحرف عليه بالرغم من أن ذلك أمر مشكوك فيه. وعلى فرض أن الفيلسوفين قد بلغت قمة تأثيرهما بعد موت هيراقليطس فإنهما مع ذلك قد يكونان عرفا له بطرق غير مباشرة فى مراحلها المبكرة، ولست أنا قش أن الأمر كان كذلك ولكن لأنه أيضا ينبئ أن يكون محسوبا فى الإمكان.

وليس هناك بالتأكيد شاهد أو احتمال فى أن هيراقليطس قد تأثر مباشرة بفيثاغورس. إن الملاحظتين الانتقاصيتين المشكوك فى صحتها والتين قالهما مؤخرا على أنها قيلتا عن الفيلسوف القديم يمكن أن يوجد فى الفقرتين ١٢٨ ، ١٣٦ فى فهرست (ج) ولو أنه قالها حقيقة لوجب أن نعترف بأنه لم

يد فيها أو مشاركة وجدانية نحو فيثاغورس وتعاليمه . وبالإضافة إلى ذلك فإن معظم تعاليم فيثاغورس قد تكونت في إيطاليا ، في مدينة كروتونا Crotona الصغيرة حيث أسس أخوة مع متابعة للفلسفة ، ومع أنه من المحتمل أنه كان أكبر من هيراقليطس بحيل فليس من المحتمل أن آراءه - التي كانت تحفظ بدقة - تنقل إلى أيونيا في هذا العدد القليل من السنين . وإذا حكمنا على الرجلين - في النهاية - بالشواهد التي يمكن الحصول عليها نجدهما يختلفان اختلافا بينا في مزاجهما العقلي . إن مذهب فيثاغورس الذي يتكون من التصوف والرياضيات وعلم الكون والموسيقى مذهب غريب على تفكيرنا المعاصر بحيث نجد من الصعوبة أن ندرك معقولته الأصلية ، وفي الوقت الذي قد لا يكون هيراقليطس عارض هذا المذهب للأسباب نفسها التي عنده غير أنه قد كان فرديا إلى درجة قاسية حتى إنه لم يكن يقبل مثل هذه التعاليم من أي إنسان آخر حتى لو كان على صلة به .

وهناك - على العكس من ذلك - أثر قديم أن هيراقليطس كان تلميذا للفيلسوف الفيثاغوري هيوزس Hippocus فيلسوف ميتابونم Metaponum ، وهذا الأثر على أية حال لا يقوى على أن يقف دليلا لأن بعض الباحثين يعتبرون هيوزس متأخرا عن هيراقليطس ، وعلاوة على ذلك فإن إيامبليخس في كتابه - حياة فيثاغورس - ينكر فيثاغوريته . والحقيقتان الصحيحتان عن هيوزس هما أنه كان في وقت واحد عضوا في الأخوة الفيثاغورية وأنه كان يعتقد مثل هيراقليطس أن العالم في حالة من التغير المستمر وأنه يتكون من النار كمتصراؤلى له ^(٧) . ولكن سواء كانت عقيدته سابقة على هيراقليطس أو أخذها

عنه - وذلك أمر من المستحيل تقريره - فإن هناك على أية حال توافقا بسيطا وعاما يمكن بالطبع أن يكون متزامنا .

إن مشكلة علاقة هيراقليطس ببارمينيدس الأولى تستلزم مرة ثانية سؤالا غير مؤكد عن التواريخ المقارنة . فيفترض معظم الباحثين أن بارمينيدس كتب قصيدته الطويلة عن الحقيقة وانظواهر بعد ما نشر هيراقليطس كتابه عن الطبيعة إن سبين رئيسيين للتاريخ التقليدي يمكن أن يوضعا موضع الملاحظة .
أولا : هناك شاهد محاوراة أفلاطون - بارمينيدس - والتي يتمثل فيها سقراط شابا يتحدث إلى بارمينيدس الشيخ ، ولأن سقراط ولد ٤٦٩ ق.م فإن المحاوراة (على افتراض أن أفلاطون لم يخترعها) يحتمل ألا تكون حدثت قبل حوالي ٤٥٠ ، وفي هذه الحالة - مهما يكن عمر بارمينيدس الصحيح في ذلك الوقت - فإنه يبدو مرجحا أن كتابة فلسفته قد حدثت بعد دورة القرن وليس قبلها وهي الفترة التي يقال إن هيراقليطس قد اشتهر فيها . وثانيا : هناك الفقرة التي يفترض عدد من الباحثين أنها تشير إلى هيراقليطس والتي يحذر فيها بارمينيدس من مجموعة ^{عامة} غير منظمة تعتقد أن الوجود واللاوجود هما نفس الشيء وليسا نفس الشيء مع ذلك ، وأن طريقة الأشياء في كل مكان هي التقلب ^(٨) . وبالرغم من أن هيراقليطس لا يقول - كما أشار زيلر Zeller - في أية فقرة موجودة بأن الوجود واللاوجود هما نفس الشيء وليسا نفس الشيء (بالنسبة لاي يمكن أن يوصف بأنه عامي غير منظم) فإن كلمة التقلب (« الانحسا » « التوتر بين الأضداد ») كلمة متميزة لدرجة أنها توحى باحتمال إشارة متمدة إلى الفقرة ١١٧ التي فيها يستعمل هيراقليطس الكلمة نفسها .

وبالرغم من هذه الأدلة القوية نوعاً ما فإنه ليس من المؤكد أن كتابة بارمينيدس كانت متأخرة عن كتابة هيراقليطس . ولقد ناقش كارل رينها ردت - وهو باحث ذو عقلية مستقلة - ناقش في فهم وبراعة أن هيراقليطس قد اشتهر في عقدين بعد بارمينيدس ، وأن نظريته عن عالم متغير دوماً قد كانت رد فعل لنظرية بارمينيدس في أن التغير غير حقيقى ^(٩) . ولقد ناقش بارمينيدس أن النظرية الإدراكية للعالم تكون ممكنة فقط لذلك الذى يلاحظ العالم على أنه غير متمايز وساكن ، ويمكن أن يفسر هيراقليطس (إذا قبل تاريخ رينها ردت) على أنه قض لنظرية بارمينيدس البسيطة بنظرية مضادة وهى أن الإدراك يمكن أن يوجد فقط فيما هو متكاثر ومتغير - وذلك فقط فى الصراع ذاته . ومن المؤكد أن تاريخ رينها ردت لم يلق قبولا كبيرا ، وعلى أية حال فاحتمال أن هيراقليطس قد كان رد فعل ضد بارمينيدس بالطريقة التى وصفناها ينبغى أن يظل موضع نظر :

هيراقليطس

ولقد كان هيراقليطس نفسه من إفسوس وهى مدينة أيونية على بعد خمسة وعشرين ميلا من شمالى ملطية وإلى الداخل من البحر ، ويقول عنه ديوجينيس اللايرسى إنه قد اشتهر فى الأولياد السادس والعشرين الذى يوافق تقريبا ٥٠٤ - ٥٠٠ ق.م. ولقد كانت عائلته عريقة ونبيلة فى المنطقة ، فورث منها هيراقليطس نوعا من الوظيفة ذات صبغة دينية وسياسية لكن طبيعتها الدقيقة غير واضحة ، إلا أنها كانت تتضمن - بين أشياء أخرى - الإشراف على القرايين . وليس من شك فى أن هذه الوظيفة لم تكن توافق رجلا ذا

مزاج ملول ، فتنازل عنها لأخ أصغر منه . وزاد نقي صديقه هيرمو دورس Hermodorus على يد حكومة ديمقراطية من عدائه الطبيعي للجماهير ، وثبتته على عزله الفلسفية . وذلك كل ما يمكن أن يعرف افتراضا عن هيراقليطس باحتمال معقول . إن الملة آلة القصيرة التي كتبها عنه ديوجنيس اللايرس في كتابه « حياة وآراء الفلاسفة العظام » (١٠) ضعيفة نوعا ما ، وليس هناك مبرر أن نأخذ مأخذ الجدل تقريره الخيالي عن موت الفيلسوف بأنه دفن نفسه في حظيرة بحر خلال مجهود يائس ليعالج نفسه من نوبة من نوبات الاستسقاء . ولقد كانت مثل هذه القصص غير المحتملة شائعة عن « الحكماء » اسكن ديوجنيس يقدم أكثر من نصيبه فيها ، ومن المحتمل تماما أن أصلها كان معللا في أنها انتشرت من سوء فهم عام لشيء كان يعلمه الفيلسوف . ونحن لا نعرف في حالة هيراقليطس إذا ما كان قد مات حقيقة من الاستسقاء . إن القصة يمكن أن تكون بسهولة أسطورة أوحيتها ملاحظته « إن موت النفوس أن تصير ماء » .

ويقال إن هيراقليطس - في مزاجه وسلوكه - كان حزينا ومتفطرسا وعنيذا ، ويسميه ديوجنيس كارها للبشرية ويقول إن صفاته أدت به إلى أن يعيش في الجبال متخذاً من الأعشاب والجذور طعامه ، وهو نظام جلب عليه مرضه الأخير . ومثل هذا التقرير على أية حال يمكن أن يخلق بسهولة من نظرية عامة لملوك الفيلسوف ، وعلى أية حال لم يكن هيراقليطس بالتاكيد محبا للجماهير ، وإن إعلانه « إن رجلا واحدا يساوي عشرة آلاف رجل إذا كان من الطبقة الأولى » لدليل على أنه لم يكن

يحتمل الدهاء بسرور ، ولقد يكون فهم واستحسن تعريف نيتشة بالرجل الأرسطراطي الحقيقي على أنه ذلك الرجل الذي تحرك أفكاره وكلماته وأعماله داخليا « بشعور البعد » ^(١١) ، ولكن تسميته متشابها ومقارنته بشوبنهاور أكثر مما فعل أى شارح لكتاباتهما إنما هو بحسب بطريقة مضللة ذات جانب واحد . إن التشاؤم حيث يكون فلسفة وليس مزاجا يؤكد المذهب القائل إن الشر فى العالم أكثر من الخير أو إن الشر أكثر أصالة وأكثر حقيقة نوعا ما ، ولم يترك هيراقليطس نفسه لمثل هذا التقرير المتشيع . إن مذهبه أقرب إلى أن الخير والشر جانبان للحقيقة نفسها كما تكون الفوقية والتحتية والجمال والتبجح والحياة والموت . ويحاول الحكيم أن يقيم مزاجه بأن ينظر إلى جانبي الصورة كليهما وليس إلى الجانب المضيء أو الجانب المظلم كل على حدة .

ولقد ألف هيراقليطس - على أكثر ما هو معروف - كتابا مفردا . ويصف ديوجينيس اللاإرسي موضوعه بأنه « عن الطبيعة » ويضيف أنه كان مقسما ثلاثة أقسام - عن العالم ، عن المهارة السياسية ، وعن اللاهوت - ولقد أهدي هيراقليطس كتابه - حسب هذه الترجمة المجعولة جدا - فى معبد أرتيميس وأودع فيه نسخة وهى مسألة عادية تماما فى اليونان القديمة ^(١٢) والرأى الإجماعى الاغتراضى عن الكتاب القدامى أن الكتاب كان صعبا على الفهم وأن المؤلف كان يوصف غالبا بمثل هذه الصفات . مظالم وممى وملنر ^(١٣) ويشير ديوجينيس اللاإرسي إلى أن الإبهام قد يكون متعمدا كما

لا يقرأ الكتاب من لا يشرفه بدرجة مناسبة من الجهود العقلية . ولأن الفقرات التي بقيت منه تتكون في معظمها من جل مفردة فليست لدينا إلا أدلة قليلة أو غير مباشرة على كيفية اجتماع الأفكار المتعددة فيه ، ولكن قوتها وعمقها لا تخطئهما العين بالرغم من أن السياق الأصلي قد ضاع .

التعبير والافتراض

ولأن هيراقليطس واحد من أحنق الفلاسفة وأكثرهم مللا وتناقضا فإن أية محاولة لإرجاع مذهبه إلى قضايا قليلة واضحة ستؤدي فقط إلى التحريف والمسخ . إن تفسيرات معانيه ينبغي أن تكون اجتهدانية نوعا ما . وينبغي أن تترك للتحديدات والصياغات التي يرغب قارئه . فمكر أن يغفلها كلما تأمل بعض الأقوال المبهمة . إن هناك خطرا دائما - مع هيراقليطس وأي فيلسوف قديم - في تفسير الآراء أو الكلمات - أو الترجمة المختارة لشخص ما للكلمات - على أسس الافتراضات والتحديدات المعاصرة التي قد تكون غائبة - أو ما يقرب من الغائبة - عن تفكير عصر مبكر . إننا نصبح خاضعين لأوهام المسرح أكثر من أن نكون عارفين بها . (١٤) وهناك على وجه الخصوص ثلاث طرق للتمييز - تبدو طبيعية تماما لنا هذه الأيام - ولكنها يعتمد عليها - إلى درجة قليلة جدا - في فكر هيراقليطس وتفسيره وهي : تمييزنا النحوي لأقسام الكلام ، وتميزنا المنطقي للعيني والمجرد ، وتميزنا الإستمولوجي للموضوع والمادة .

إن التمييز بين أقسام الكلام أقل وضوحا في اللغة اليونانية منه في

اللاتينية وأخلافها الغربية ، ومن المستحيل - تبعاً لذلك - على أى مترجم أن يجد فى لغة حديثة مماوياً دقيقاً للفظ أو اصطلاح فى اليونانية . والحق أن الصعوبة أكثر من نحوية ، إنها صعوبة وجودية (انتولوجية) ، لأنها تختص بنوع الموجود الذى وضعت الأنواع المختلفة من الكلمات للدلالة عليه . ومما له أهمية خاصة أقسام الكلمة الثلاثة للاسم والصفة والفعل مع الأنماط الثلاثة من الموجودات التى تدل عليها على التوالى وهى الأشياء والخواص والحوادث فمن المؤكد أن الارتباط ليس مطلقاً لأننا ينبغى أن نذكر أنفسنا بأن اسماً مجرداً مثل (العدالة) ليس شيئاً ، وأن الرابطة (فعل الكينونة) تقتصر إلى الخواص الدلالية العادية التى للأفعال الأخرى . ولكن لغاتنا الغربية المعاصرة على العموم تحتفظ بتمييز ثابت للأقسام الثلاثة - الأسماء مقابلة للأشياء ، والصفات مقابلة للأوصاف ، والأفعال مقابلة للأحداث .

والآن ، فى فكر هيراقليطس الذى أغرته السبولة المقارنة للغة اليونانية ، ليس التمييز اللغوى والتمييز الوجودى المقابل له دقيقاً تماماً . ولنأخذ مثلاً الفقرة ٢٢ « الأشياء الباردة تصير حارة » والأشياء الحارة تصير باردة ويحذف الرطب ويصبح الجاف رطباً » فهل يتحدث هيراقليطس هنا عن أشياء أو عن صفات ؟ إن موضوع الجملة الأولى هو الجمع المعادل مسبوقة بأداة التعريف بينما الموضوع فى كل من الجملتين الباقيتين مفرد معادل بلا أداة ، ومع ذلك فهى تدل على أن الجملتين الأربع متساوية وأن الموضوعات الأربعة معروضة على أنها تمثل مواقف متساوية ويبدو أن الإجابة عن ذلك أن التمييز لم يكن يتعرف عليه بين الأشياء الباردة والحارة وبين الخواص المستقرة فى البرودة

والحرارة . وظل الأمر كذلك إلى ما بعد قرن ونصف حين وصف أرسطو الفرق بوضوح وبين ما ينبغي أن تكون عليه العقوبة العقلية للجهل هذا الفرق - وهي نقطة سوف تفصل في الفصل الثاني . وليست أفكار الشيء والصفة هي وحدها التي تنجح إلى أن تلتحم وتصبح مضطربة في تفكير هيراقليطس بل كذلك أفكار الحدث والصفة . وهذا الاضطراب الأخير يشجبه استعداد اللغة اليونانية في أن تستعمل مصدر الفعل ممبوقا بأداة التعريف المعادلة . وحيث يظهر مثل هذا التركيب في الفقرة ١٠ مثلا فقد ترجمته «to be temprate» بالرغم من أن الترجمة الأكثر حرفية ينبغي أن تكون «the to be temprate» ولأريب أن معنى الحدث «أو الحدث السكامن» ، والصفة ، والشئبة كلها موجودة فيه .

إن الالتحام بين العيني والمجرد واضح بمخاطبة في فكرة الصورة الرئيسية لنار عند هيراقليطس وإذا نظرنا إلى الفقرات ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٢ فإن هذا السؤال يظهر :

هل يتحدث عن نار طبيعية حقيقة تحترق وتتلأثم أنه يستعمل رمزا تصويريا ليعبر عن تغير مستمر ؟ . لا يمكن أن نصل إلى إجابة ذات جانب واحد إلا إذا تسفنا على المذهب ، إن الإجابة الحقيقية ينبغي أن تكون : كلاهما ! إن جوته Goethe الذي أظهر اهتماما شديدا بهيراقليطس بعد أن أهملناه سنخلر ماخر Schleiermacher بمجموعة أولى من بعض الفقرات ، يحدد رمزا أصليا كتل خاص يلتحم مع مثل عام «عالي» ، رمزا يستطيع لذلك أن

يلعب دورا فريدا بطريقة لا يستطيعها أى رمز آخر خاص - فى الايضاح عن طبيعة ذلك الشيء الأكثر عمومية^(١٥).

إن النار - فى مذهب هيراقليطس - رمز فى شىء شبيه جدا بالمعنى الحرفى إنها - الحمية الصفراء الملهبة التى تعطى الحرارة بينما تعنى فى نفس الوقت مبدأ هيراقليطس فى تغير عام لا يلبس .

والنمط الثالث من الالتحام والذى هو أكثر طبيعية لنماذج التفكير المبكرة من ناذجنا - يوجد فى الالتحام بين الموضوع والشىء ، أو بين العارف والمعروف أو بين المفكر والشىء موضوع التفكير . إن مقارنة بين الفقرة ١١٩ و ١٢٠ مفيدة فى هذه الملاحظة . فإن كلا من هاتين الفقرتين بنفس الكلمات الثلاث مقررة أن الحكمة « أو بأكثر حرفية ، الصفة بأن تكون حكيما ، واحدة ، ولكنها تبسط الفكرة فى اتجاهات مختلفة . وتضم الفقرة ١١٩ هذه الحكمة المتوحدة مع القوة المقدسة التى هى نشيطة فى كل الأشياء . وهكذا يكون لها إشارة موضوعية نوعا ما ، أما الفقرة ١٢٠ فتضم الحكمة المتوحدة نفسها مع قوة معرفة ذلك العقل السكونى وهى ذات إشارة ذاتية نوعا ما . وهكذا يكون التمييز الذى ينجح إلى أن يخطريال قارىء محدث ممن تكون معظم قضاياهم المرضية أن يعرف كيف يرسم خطاين ماهو موضوعى وماهو ذاتى ، وأنه ليست هناك صعوبة فى ذلك إلا فى أحوال نادرة وغير عادية معينة . وعلى العكس من ذلك بالنسبة لمفكر قديم لم يتكيف عقله « كما تكيفت عقولنا إلى درجة كبيرة » بمسلمات الاثنينية الديكارتية ، فإن التقسيم بين الموضوعى والذاتى ليس له مثل هذا المظهر من الوضوح والغائية . أن فكرة

ماقد ينتسب إلى الواحد وماقد ينتسب إلى الآخر تختلف حسب المزاج والظروف ، ولم يثر حولها سؤال دقيق . ولقد أظهر هيراقليطس في أوقات « كافي الفقرات ١١ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦ » شعورا قويا لكنه غير واضح بهذا السؤال ، ويدرك بار منيدس أهميته ببناء قصيدته على المقابلة بين طريق الحقيقة وطريق الرأي ، وظل الأمر كذلك حتى عصر السوفسطائيين حين تطلبت الفلسفة اليونانية المهارة اللفظية والجهدية لتتناول السؤال بحزم . . إن إجابة السوفسطائيين عنه قد أخطأت على جانب الذاتية المفرطة ولقد قدم أفلاطون في محاولة تصحيح خطئهم قدرا معينا من الخلط الميتافيزيقي ، كما أن محاولة أرسيلو البارة والواعدة في حل اللغز ^(١٦) غير كاملة للأسف ، ويمكن أن يقال على العموم إن الفلسفة اليونانية لم تنجح أبدا في التثبت بهذه المشكلة بطريقة كاملة . ولربما كان الأمر كذلك أيضا . إن الباحث عن الحقيقة سوف يصير أحسن إذا حاول — مهما تكن مشقته العقلية — أن يبقى مقولاته ومقدماته الوجودية « الأتولوجية » رنة نوعا ما . إن مثل هذه المرونة هي التي تعطي الفلسفة اليونانية المبكرة جدا وبخاصة هيراقليطس مرونتها وحيويتها المتميزتين .

إن الأنواع الثلاثة من الالتحام الدلالي ليست خاصة بالفكر عند اليونان ، إنها توجد مع اختلاف في التفاصيل في معظم الفكر الفلسفي في الهند القديمة وإيران والصين أيضا ، وبسببها تبدو كثير من الملاحظات في الأوبنشاد upanishades والزند أفستا Zend-ayesta والتاوتة تشينج Tao Teh Ching مبهمة وملغزة أو على العكس تبدو ساذجة وسطحية . إن أقوال هيراقليطس في

وضوح تفكيرها وفي حدة تخيلها وفي اقتصادها في الافتراضات الوجودية « لا تتولوجية » أقرب إلى التأوته تشنج منها إلى الوثائق الدينية الفلسفية في الهند وإيران بالرغم من أنها أشبه بهذه في نعمتها التنبؤية . وعلى أية حال فإن الرضوح الذي يميز معظم أقوال هيراقليطس « بالرغم من الكليشية القديم للنفيض » ينبى أن يفهم في مصطلحاته الخاصة . إنه يختلف اختلافا خفيا في بعض الأحيان من الرضوح في أياها الحالية ، وإن مثل هذا الاختلاف في الأساس اختلاف في أشكال الفكر الرئيسية التي أشرت من بينها إلى ثلاثة من أشهرها . إن أول خطوة في محاولة فهم أى كاتب وبخاصة كاتب قديم هي أن نمارس (قدرتنا السالبة) وأن نعزل وسائلنا المألوفة في ربط الأفكار وتميزها حينما تختلف مثل هذه الوسائل من وسائل الكاتب الخاصة . إن تفكير هيراقليطس الفياض والمتناقض غالبا ليتطلب هذه الخطوة على وجه الخصوص ، وإن ثمن جهلها سوف يكون تبسيطا كبيرا مضللا .

عن النص والتفسير

إن مشكلة إحياء فكر كاتب قديم تتكون آثاره فقط من فقرات مقولة سوف يكون لها وجهان رئيسيان ، فهناك السؤال عن حجبة فقرات خاصة ، وهناك السؤال عن كيفية تفسير الفقرات التي تقبل . وفي مرة تقوم حجبة فترة أو على الأقل تقبل على أسس معتمولة قد ينهض السؤال عن تفسيرها في أي من الأشكال المديدة أو كلها . وفي بعض الأحيان تكون هناك المشكلة فيما كانت تعنيه بالضبط كلمات أو جمل معينة في القرن السادس قبل الميلاد .

ولقد نوقشت مثل هذه الشكوك - حيث تكون متعبة - في فهرست ب ،
الملاحظة النصية على الفقرات ، وفي بعض الأحيان يعاق فهم قارىء محدث
بالإبهامات الغامضة والدلالية والنحوية التي نوقشت من قبل ، وهي صعبة ليس
لها علاج آمن ، لكنها تطلب تيقظا مستمرا في الحكم والتوافق مع السياق .
ثم هناك ثانيا المطر المزيف الذي كان يقدمه أحيانا الكتاب القدامى المتأخرون
الذين ينصون على الفقرات واضعين تفاسيرهم الخاصة عليها . إن أمثلة من هذه
الصعوبة والوسائل المقترحة لمواجهتها معروضة ومناقشة في فهرست ب .

إن الأسئلة عن كل من الحجية والتفسير قد اكتشفت منذ وقت تجميع
سجلبرماخر Schleiermacher الأول لأقوال هيراقليطس الموجودة - وذلك
في سنة ١٨١٧ - إلى يومنا هذا . وتعتبر الآن طبعة هيرمان ديلز Herman Diels
كما راجعها والتر كرانز Walter Kranz سنة ١٩٣٤ هي المعيار بموافقة عامة
بين الباحثين المعاصرين . ولقد ترجمت فقرات هيراقليطس المقدمة في النصوص
التالية من نص ديلز - كرانز فيما عدا التي ذكرت بطريقة أخرى في فهرست
ب . وإن خمس فقرات (٢٠ - ٢٧ - ٤٣ - ٦٢ - ٧٤) محذوفة من قائمة
ديلز - كرانز - محتواة هنا بين أقواس بسبب أن فهرست ب يشرح ويبحث
عن إثبات . وإن الفصول ذاتها ، متبعة بتقديم الفقرات - يقصد منها أن تكون
موحية ومنظورة ، ولا يقصد منها أن تكون مستوعبة ونهائية . إنها « تعلى
رموزا » لنطوق هيراقليطس كذلك النطوق عن الاله المضيء بإبهام في دلفي
(فقرة ١٨) والذي لا يتكلم ببساطة . ولا يخفى مع ذلك ببساطة .

الفصل الثاني

منهج البحث

١ - بالرغم من أن هذه الكلمة (اللوغوس) صادقة منذ الأزل ، فإن الناس لا يستطيعون فهمها ، ليس ذلك قبل سماعها حسب ، بل بعد أن يسمعوها لأول مرة حتى إننا لنقول : إنه بالرغم من أن كل الأشياء تحدث متابطة مع هذه الكلمة (اللوغوس) فإنه يبدو أن الناس ليست لديهم أية خبرة عنها ، وذلك (على الأقل) إذا حكمنا عليهم في ضوء هذه الكلمات والأعمال التي سوف أقررها هنا . إن منهجي أن أميز كل شيء حسب طبيعته وأن أعين سلوكه وعلى العكس من ذلك ينسى الآخرون ويهملون - في لحظات يقظتهم - ما يدور حولهم وما في داخلهم مثلما تكون حالهم أثناء النوم .

٢ - ينبغي أن نترك أنفسنا يقودها ما هو عام للجميع ، وبالرغم من أن الكلمة (اللوغوس) عامة للجميع ، فإن معظم الناس يعيشون وكأن لكل منهم عقله الخاص .

٣ - إن الذين يحبون الحكمة ينبغي أن يتعرفوا على جزئيات كثيرة .

٤ . الباحثون عن الذهب يحفرون كثيرا في التراب ثم يعثرون على القليل .

٥ - لا ينبغي أن نطلق تخمينات متعسفة على الأمور العظيمة .

٦ - إن كثرة التعلم لا تعلم الفهم .

٧ - لم أجد أحدا من بين المذنبين سمعت أحاديثهم وصل

إلى التحقق من أن الحكمة تقف منزلة عن أى شىء آخر .

٨ - بحث بنفسى .

٩ - ينبغى على الناس جميعا أن يعرفوا أنفسهم وأن يكونوا معتدلين .

١٠ - إن أعظم الفضائل أن تكون معتدلا ، وإن الحكمة تتكون فى التحدث بالحقيقة والعمل بها ، وأن تهتم بطبيعة الأشياء .

١١ - إن الأشياء التى أقدرها على وجه الخصوص هى تلك التى ترى وتسمع وتعلم .

١٢ - إن الميون شهود أكثر دقة من الآذان .

١٣ - إن الميون والآذان شهود سيئة لمن لهم نفوس بربرية .

١٤ - لا ينبغى على الإنسان أن يعمل أو يتكلم كما لو أنه نائم .

١٥ - إن المتيقظين عالمًا واحدا بعامة أما النائمون فكل منهم عالمه الخاص .

وأي

١٦ - إن كل الذى نراه فى البقطة "وت" وكل الذى نراه فى النوم أحلام .

١٧ - إن الطبيعة تحب أن تختفى .

١٨ - إن الإله الذى يتزل وجهه فى دلفى لا يتحدث ولا يخفى شيئا ،

لكه يعطى رموزا .

١٩ - إذا لم تتوقع مالا يتوقع فإنه لك لن تجد الحقيقة أبدا لأنه عسير أن

تكشف وأن تصل إلى شىء .

من أوبة معالجة جادة للفلسفة ينبغي أن تبدأ ببعض الاعتبار للمنهج سواء كان واضحاً أم غير واضح، وإذ لم يؤكد أن هذا الأمر في معظم الأحوال المألوفة - يعرف بطريقة غير مباشرة ، فأفلاطون يبين أكثر الأمور ضرورة لمنهجه من خلال صيغة الحوار التي وضع فيها فلسفته ، وتبين معظم أعمال أرسطو اهتمامه بالنظام وذلك يبدئه بالأحكام الكلية : « إن كل الناس - بالطبيعة - يرغبون في المعرفة (ميتافيزيقا) » ، « في أي بحث ينبغي أن تصدى للمبادئ أو للعلل أو للعناصر (طبيعة) » ، « إن كل فن أو علم يهدف إلى خير معين (أخلاق) » . ولقد ظهر بين الفلاسفة - منذ عصر النهضة - استعداد كبير لصياغة المسلمات المنهجية بوضوح ، فقد اهتم باكون ولوك من ناحية ، وديكارت وسبينوزا وكانت من ناحية أخرى اهتماما كبيرا بهذه المسألة . وبطريقة من معرفة تعرض مقالة بيركلي الجديدة نحو نظرية للرؤية - نتيجة لاكتشافاتها المرئية - مفتاحاً للمنهج الذي يقدم الأغلوطة الرئيسية التي كثيراً ما تقرن باسم الفيلسوف . ولقد افتتح هيراقليطس بوضوح كتابه بإعلان واضح للمنهج الذي كان يهدف إلى اتباعه ، ذلك أنه حسب إثبات سكوتس أمبريقس تقف الفقرتان الأولى والثانية أصالة ، الأولى في بداية الكتاب والثانية على مسافة قصيرة منها (١) .

ولقد ثار سؤال عنيف حول تفسير الكلمة (اللوغوس) كما يظهر من الفقرتين الأولىين ، فعلى فرض أن المعنى الحرفي هو شيء ما كالكلمة Word فهل تكون الإشارة بداءة إلى شيء آخر كلي سام يتكلمها كما تكون أو تكون الإشارة أساساً إلى الكلام الذي كان ينطقه هيراقليطس نفسه ؟ وعلى الرغم من أن

توازن للشواهد يبدو أنه يؤيد التفسير الأول فإن جون بيرنت - وهو غير هين الشأن - قد ذهب إلى التفسير الآخر (٢) .

ويمكن أن توضع المناقشة حول التفسير الذاتي للكلمة (اللوغوس) في الفترتين الأولى والثانية على النحو التالي : مما هو معروف عن الطريقة التي كانت تعنون بها الكتب في اليونان القديمة قد يكون من المحتمل أن هيراقليطس كان يستطيع أن يستعمل - بدلا من العنوان - الفقرة التالية : « هيراقليطس الأفوسى بن بلوسون يتحدث على النحو التالي » (٣) ولو أنه فعل ذلك ، وإذا كان علينا أن نفسر سكسس على معنى أن الفقرة الأولى قد أتت مباشرة بعده الافتتاحية التقليدية ، فإنه يكون محتملا أن الكلمة (اللوغوس) كان يقصد بها أن تحمل الفكرة السكمنة في الفعل (يتحدث) الذي يسبقها ، وعلى هذا الأساس يبدو أن بيرنت على حق في افتراضه أن الكلمة (اللوغوس) تشير أساسا إلى كلام هيراقليطس نفسه . وهناك اعتراض شديد على آية حال - على تقبل مثل هذا التفسير الشعبي للكلمة ، ويظهر أن سكسس أمبريوس - في نصه على الفقرة - يفسر الكلمة على أنها تحمل معنى كونياكليا ، إذ يكتب بعد جلتين من ذلك قائلا : « يؤكد هيراقليطس أن الكلمة (اللوغوس) العامة الإلهية - التي بشاركتنا فيها نصبح عقاين - إنها محك الحقيقة (٤) » . وبالإضافة إلى ذلك يميز هيراقليطس بطريقة قاطعة - في الفقرة ١١٨ - بين الكلمة (اللوغوس) وبين كلامه هو ، وذلك حين يقول : « لاتستمعوا إلى لكن إلى الكلمة (اللوغوس) » وبالرغم من أن تسليم بيرنت بالفقرة « ليس من الحكمة أن تستمعوا إلى لكن إلى كلمتي .. »

يمكن أن ترد إلى الأسس المشار إليها في التعليقات على الفقرة ١١٨ ، فإنها على أية حال تقدم معنى غير مقبول ، ويبدو أنها نتيجة لمحاولة أن يظل متناسقا مع تفسيره السابق الذي أعطاه للكلمة (اللوغوس) في الفقرة الأولى ولقد كان من الأحسن بدلا من أن يبدأ بتحديد الكيفية التي يفسر بها الفقرة الأولى ثم يصبح مضطرا إلى أن يفسر الفقرة ١٨ بهذه الطريقة المتعسفة، أن يضع الفقرتين موضع الاعتبار عند محاولة اكتشاف المعنى المقصود من كل منهما .

والحق أن مناقشة بيرنت التي تؤيد تفسيره للفقرة الأولى ليست محكمة تماما لأن المقدمات التي تقوم عليها هذه المناقشة ليست يقينية بعيدة عن الشك المقبول .

ومن غير المؤكد - من ناحية - أن عبارة سكستس « في بداية كتابه » يمكن أن تفهم بدقة ، ولا نحن نعرف بالنا كيد من جهة أخرى - أن الكتاب كان يعنون بالفقرة العادية « يتكلم هيراقليطس على النحو التالي » .

وبالإضافة إلى ذلك فإنه حتى إذا كان هذا العنوان يستعمل حقيقة فلنا نعرف مدى المفهوم التنبؤي الذي يمكن أن تحمله كلمة « يتكلم » ، ولقد كان المتكلم القديم - إلى درجة لا نستطيع عاداتنا العادية الدائمة أن نفهمها - على استعداد ألا يعتبر كلامه نشاطا شخصيا ، بل على أنه صوت شيء أعظم ، صوت (لا تتحقق) صفته في النطق البشري إلا بطريقة متقطعة مترددة . وعلى هذا الأسس إذا قبلنا مقدمتي بيرنت فإنه يظل في الإمكان تفسير الفقرة الأولى على أنها تعني : « ينطق هيراقليطس الكلمة (اللوغوس) على النحو التالي » ، وتشير « هذه الكلمة اللوغوس » في الفقرة الأولى إلى المبدأ الكوني ، لا إلى القول الشخصي .

وثمة تفسير متماثل يناسب الفقرة الثانية التي تقول : « بالرغم من أن الكلمة (اللوغوس) عامة للجميع ، فإن معظم الناس يعيشون وكأن لكل منهم عقله الخاص » وترجمة بيرنت « بالرغم من أن كلتي عامة... » وبالإضافة إلى أنها تفتقد الملاءمة مع النص الإغريقي ، فإنها تضع بدلا من المعنى الطبيعي معنى غريبا مختلطا ، فأى معنى يؤديه القول بأن « كلتي عامة للجميع ؟ » ومهما يكن المعنى الذى يؤديه فإنه يبدو غريبا مع نزعة هيراقليطس الأرستقراطية المغالية . ومرة أخرى نجد عند سكستس أمبريقيس مفتاحا لتفسير معقول إذ يكتب بعد نصه على الفقرة الأولى : لقد برهنا في هذه الكلمات على أننا ن فكر في كل شيء ونفعله عن طريق مشاركتنا في الكلمة (اللوغوس) الإلهية » وبعد نصه على الفقرة الثانية يستطرد « وليس ذلك إلا شرحا لطريقة تكون فيها مجموعة الأشياء وكلما كانت مشاركتنا كبيرة في تذكر هذا كان قولنا حقا ؛ لكننا حين نتمدد على تجربتنا الخاصة فإننا لا نقول إلا زيفا » (٥) ويختلف الشراح فيما إذا كانت كلمة « هذا » في التذكر الذى قد نشارك فيه تشير إلى « مجموعة الأشياء » أو تشير إلى « الكلمة اللوغوس » في الجملة السابقة . إلا أنه في كلتا الحالتين يبدو واضحا أن سكستس يفهم الكلمة « اللوغوس » على أنها تحمل نوعا من الدلالة الكونية الكلية .

وثمة ضوء يدعو للاهتمام - مع أنه شاهد غير مباشر - تلقيه على المشكلة فقرة لرجل معاصر قريب من هيراقليطس هو أبشارمس Epicharmus السيراكومى الذى اشتهر حوالى ٤٨٠ الى ٤٧٠ ق.م ، وقد قل عنه كلمت

ابن ريس

المكندري الفقرة التالية من كتاباته الفلسفية ، يقول أبتشارمس « إن الكلمة (اللوغوس) تهدي الناس وتحفظهم على الطريق الصحيح . إن الإنسان له قدرته على الحساب لكن هناك أيضا الكلمة (اللوغوس) الإلهية . إن التفكير الإنسانى ينبثق من الكلمة (اللوغوس) الإلهية التى تقدم لكل إنسان طريق الحياة والنمو »

وعلى أية حال فإن حلول مثل هذه الأسئلة - كما لاحظت فى المقدمة - لا توجد بطريقة متطرفة (إما كذا ... وإما كذا ...) . لكن الاحتمال الأقوى هو أن هيرا قليطس قد اعتبر الكلمة (اللوغوس) على أنها الحقيقة فى صفتها الموضوعية وفوق الإنسانية ، وقد اعتبر نفسه مع ذلك أيضا أنه مؤهل ومعد خاصة ليفصح عن طبيعة هذه الحقيقة . ومن المؤكد أن لفظة (اللوغوس) تعنى (الكلمة) وهكذا يكون المفهوم (ما يتكلم) مرتبطا بها . ولكن الفكرة المؤولة فكرة استعارية وسابقة تماما مثلما نستعمل الآن - بدرجة أقل وعيا جملة « صوت الحقيقة » . وفى أيام هيرا قليطس كان الحكماء أو محب الحكمة هو ذلك الرجل الذى يجد نفسه مدعوا - بصوت حضور أعظم معه - أن ينطق بالحقيقة كما قد تتكشف له .

لكن ، ماذا يعنى هيرا قليطس بوصفه الحقيقة بأنها « عامة » ؟ يوضح هذا المعنى بدقة كبيرك ورافن اللذان كتبوا يقولان : « إن الجهرة العظى لا تستطيع أن تعرف على هذه الحقيقة التى هى « عامة » ، والى هى صائبة بالنسبة لكل الأشياء . ويستطيع أن يصل إليها كل الناس لو أنهم استعملوا فقط ملاحظتهم وفهمهم دون أن يختلفوا ذكاءا خاصا خادعا . وثمة حقيقة عرضية فى أن اللفظة الإغريقية

(عام) السائدة في أيام هيرا قليطس والتي هي تعبير يعنى (بالعقل) ، ومن الواضح أن هذه الحقيقة قد فجأت هيرا قليطس إلى درجة مكنته من أن يربط بينهما في إيقاع مكرر ، وذلك أيضا دليل على ما عناه هيرا قليطس . وبالرغم من أننا اليوم أكثر شكا في قوة سحر الكلمة ، فإننا مع ذلك نستطيع أن ندرك النقطة التي تربط المعنيين ، إن الشيء الذي تنجح التورية في تبيينه هو العلاقة الطبيعية بين التفكير « والمعرفة العقلية » ، وأن تكون أفكار الإنسان مهدية « بما هو عام » أى أنها مهدية بالكلمة (اللوغوس) المقدسة التي هي حاضرة في كل الأشياء ولأى يستطيع أن يكتشفها كل الملاحظين لوأنهم فقط فتحوا أعينهم وعقولهم إلى أكبر درجة ممكنة .

إن هذه الاعتبارات تمكنتنا من أن نحدد - بشيء من الدقة - العلاقة والفرق بين تقرير هيرا قليطس للمنهج وبين المنهج الذي يمكن أن يأخذ مصطلح التصوف بمعنى سليم لهذه الكلمة ، وبالرغم من أن كلمة التصوف تستعمل غالبا بطريقة غير دقيقة فإنه يمكن أن تعطى معنى دقيقا باعتبار كل من المذهب والممارسة . إن التصوف كفلسفة هو المذهب القائل بأن الحقيقة - على الأقل في أعلى أشكالها - يمكن أن تعرف بطريقة واحدة وهي المشاركة في الإله ، وممارسة التصوف هي محاولة إيجاد الطرق لتحقيق هذه المشاركة . فهل ينبغي بهذا التعريف (الذي يعكس الموضوعين الرئيسيين المتلازمين في معظم الكتابات الصوفية المتميزة) أن يوصف هيرا قليطس بأنه « متصوف أولا ؟ إن هناك قبولاً محدوداً لمبدأ التصوف في مذهبه ، وهو أن المنهج الصحيح يتضمن إشعال ضوء متوهج عقلى داخل نفس الإنسان ، الذى هو متحد في المادة

مع العقل المتوهج الذي هو نشاط كوني ، أو بتبشير الاستعارة - أن المعرفة الوحيدة الواضحة لكبريات المسائل هي التي تأتي للإنسان الذي يستمع للكلمة (اللوغوس) والذي يساق عقله معها . ومهما تكن الاستعارة المستعملة - استعارة الضوء أو الكلمة - فإن هناك على الأقل نفعة عالية للافتراض بأننا لانصبح على معرفة بالحقيقة بمجرد المعرفة حولها (الفقرة ٦) ولكن بأن نصبح من طبيعتها . إن الإنسان يستطيع أن يعرف الضوء المتوهج للذكاء بطريقة واحدة وهي أن يصبح الضوء المتوهج للعقل نفسه ، وإن الإنسان يستطيع أن يستمع إلى الكلمة المقدسة بطريقة واحدة وهي أن يصبح تعبيرا لها من خلال صوته وعمله .

ومع ذلك فإنه قد يكون مضللا أن نربط بين « التصوف » و « التصوف » وبين منهج هيراقليطس على ضوء المفاهيم الكثيرة التي ترتبط بها عادة . وإذا كانت الصفة (تصوف) ترتبط - كما يبدو - في أذهان كثير من الناس بالصفة : ضباب Misty التي تتضمن الغموض والتفكك العقلي فإنه على هذا لا يوجد شيء أكثر من هذا تناقضا مع منهج هيراقليطس ومذهبه . وإذا كان هناك أي عنصر من عناصر التصوف في تصور هيراقليطس للطريق الصاعد نحو الضوء ، فإنه على أية حال ليس تصوف نوم لكنه تصوف يقظ واع . وليس لدى هيراقليطس على العموم ما يندرج تحت طيعة الرجل المتصوف الذي يظن أنه يصل إلى المشاركة في الذات المقدسة ومن ثم يصل إلى الحق بالاستغراق في حالة جذب . في النوم والغشية لا يوجد شيء ماعدا عالم الأحلام الخاص (الفقره ١٥ ، ١٦) ، وعلى العكس من ذلك لا يوصل إلى المعرفة

إلا باليقظة الشيطنة حسب ، هذه اليقظة التي تستعمل ملكات النظر والسمع والتعلم لنعرف الحقائق عن العالم الذي نكون نحن جزءا فيه .

وينقل هبوليتس Hippolytus الفقرة (١١) بعد الفقرة (١١٦) مباشرة ، والتي تقول إن التناقض الخفى أحسن من التناقض للظاهر . ونحن لا نعرف إذا ما كانت الفقرتان متجاورتين في كتاب هيراقليطس الأصلي ، لكنه من المحتمل أن يكونا كذلك لأنهما تمثلان جانبين للحقيقة ، ويبدو - بلا شك - أن هيراقليطس وجد من الملائمة أن يتركهما تقان في تناقض شديد . ويبنى هبوليتس قنطرة منطقية فوق هذين الفرضين المتناقضين مفسرا أن هيراقليطس يمدح ويعجب بما هو معروف وغير منظور من ناحية قوته لكنه يفضل ما هو معروف للناس على هذا الذي لا يمكن كشفه ، وتظهر هاتان العبارتان في دحض هبوليتس لكل المارقين - بين نقله للفقرتين ١١٦ ، ١١ ، ولربما لا يذهبون بعيدا في تفسير هذا التناقض ، لكننى أظن أن المعنى يصبح أكثر وضوحا إذا أمعنا فيه الفكر . إن هيراقليطس يرغب في أن يتجنب نوع ^{الصور} التصوف الغامض الذى قد يؤدي إليه مبدؤه في تشابه المتناقضين (أو بالأحرى اتحادهما وتفاعلهما) إذا ضا بنا مبررات ضرورية . ومن ثم فإنه يلفت انتباهنا بأن الأعين والآذان والإدراك هي أحسن الشواهد ، ومن الأفضل أن نجعل أرواحنا ^{ناضجة} ناضجة (الفقرة ٤٦) وليس الطريق إلى ذلك بأن نستغرق في النوم بل بأن نفتح طرق إدراكنا لبراهين الوجود كما تعطى لنا . ولكتنا في نفس الوقت ينبغى أن ندرك أن أى شاهد أو مجموعة من الشواهد ليست إلا جزءا ضئيلا من الامتداد الذى يسمو اتساعه على قوى الإدراك

الإنسانى ، وأن التناقض أو عدم التناقض الذى يوضح ظاهرا لدينا قد يعطينا فكرة جزئية ومشوهة تماما » لما هو غير معروف وغير منظور من ناحية قوته » .

إن التأكيد على قيمة التجربة الإدراكية - تماما كما فى المبدأ - وتكون ذات صلاحية بإدراك التناقض الخفى أو الملاممة الخفية التى تكون حقيقة بالعمل فى كل الأشياء ، ولكن المقياس العملى أن يلجأ الإنسان إلى أن الحواس ينبغى أن تخلص بالتمييز والتنظيم الذاتى » إن العيون والآذان شواهد رديئة لهؤلاء الذين لهم أرواح بربرية » (فقرة ١٣) ، وذلك (كما يوحى اشتقاقها من الصفة الإغريقية) لهؤلاء الذين لا يستطيعون أن يخلقوا إلا أصواتا بلا معان مثل (بار .. بار) وهكذا لا يستطيعون أن يتصلوا . ومرة أخرى ، إن مجرد تجميع التفاصيل ليس كافيا ، وإن كثرة التعلم لا تعلم الفهم (فقرة ٦) ، وبالرغم من أن معرفة كثير من الجزئيات هى أمر هام (الفقر ٢) فإنها تخدم غرضا جيدا إذا كان اكتشاف الإنسان إياها وتوفيره لها مقودا فقط باستماعه إلى الكل (اللوغوس) . وأكثر من هذا ، فإن البحث الخارجى ينبغى أن يكون مصحوبا ببحث داخلى (الفقرتان ٨ ، ٩) لأن كل نفس عالم صغير يعكس - بطريقة مصغرة - الطبيعة الجوهرية للحقيقة الكبيرة . وليست هذه هى تصوف النائم ، لأن اكتشافات الإنسان الداخلية لا ينبغى أن تنفصل عن اكتشافاته فى العالم الخارجى الذى سوف يمد دائما الأساس الآكد للمعرفة والتفكير .

وليس مهما أن البحث عن الحقيقة سهل ولن تكون نتائجه واضحة لأن الطبيعة تخفى نفسها تحت إشارات غامضة ورموز معقدة (الفقرتان ١٧ ، ١٨)

إن هناك استغنا خفيا في الطبيعة ، وإن اكتشافه لمسأ أكثر إيمارا من الملاحظة المجردة للصور السطحية . إن كل شيء متناسج مع كل شيء آخر ، ولا شيء يبقى ثابتا ، وحتى في لحظة معينة قد يرى حدث أو موقف في مظاهر متعددة ، قد تمثل بعضها وجهات نظر متناقضة ومتضادة تماما . إن مثل هذا العالم المتغير والمشكل لا يمكن أن يرى بتصور سهل أو ساكن ، ويفنى أن يكون هناك نشاط وتردد في العقل الذي يتجاوب مع الطبيعة المتقلبة دوما لهذا العالم الذي يريد أن يعرفه . لقد كان هيراقليطس - بسلسلة استدلاله الخاصة - يتحرك نحو المبدأ الذي علمه فيثاغورس والذي كلن على أفلاطون أن يصل إليه مؤخرا على أسس من فلسفة مختلفة ، هذا المبدأ أن الحقيقة يمكن أن تعرف بطريقة واحدة ، أن يبقى العقل في حالة نشيطة متروضة .

إن الحاجة إلى اليقظة العقلية قد أشير إليها في الفقرتين ١٦ ، ١٩ بخاصة . إن الحقيقة يمكن أن تعرف فقط (بتوقع مالا يتوقع) أى بالمخاطرة العقلية ، وبممارسة الحياة على الحافة دائما ، وأن تكون مستعدا لما يمكن أن يحدث من تقلبات ، ولا يوجد حذر عقلي آمن ، والبحث عنه كالبحث عن الخطأ المريح بدلا من الحقيقة . إن النائم قد يتمتع بأحلامه التي تنتظم أحلام الأمن وأحلام الأشياء العظيمة ، أما المتيقظ الذي ليست نفسه إلا انبا قاراقصا من اللهب فهو الذي يعرف أنه لا يوجد أمان ، وأن وعود الأشياء خيالية وغير يقينية كعود الأحلام التي نرىنا بأن نضع فيها ثقنا ، لأن المستقبل قد ينقلب حتى يكون مختلفا تماما عما وضعناه في حسابنا حتى لنفترض كالمو أنه لا يوجد - بالنسبة لرؤية ملاحظتنا الحاضرة - مستقبل أماننا البتة . إن كل شيء نراه - عند اليقظة -

متغير ، حتى لنقول إن هناك اتصالا - في كل مكان وفي كل لحظة - بين مظاهر الأشياء التي تموت وبين مظاهر الأشياء التي تولد وتكبر في قوة نامية . إن الرؤية الواضحة الجريئة في حقيقة الموت الكلي - الواقعة دوما - موت الشيء المألوف ومولد شيء آخر غريب ، هذه الرؤية هي التي بها نستطيع أن نهرب من شراك الوهم النفسى . إن منهج البحث الوحيد الواضح هو أن نرفض توهمات الإنسان عن الثبات وأن نطرح بإخلاص كل ما عنده من تخيلات عن العالم المتغير .

الفصل الثالث

السيلان العام

٢٠ - كل شئ . ينساب ولا شئ . يسكن ، كل شئ . يتغير ولا شئ . يدوم
على الثبات .

٢١ - إنك لا تستطيع النزول مرتين ، إلى النهر نفسه لأن مياهها جديدة
تنساب فيه باستمرار .

٢٢ - الأشياء . المبردة تصبح حارة ، والحارة تصبح باردة ، ويجف الرطب ،
ويصبح الجاف رطباً .

٢٣ - إن الأشياء تجد راحتها في التغير .

٢٤ - الزمان طفل يلعب بالنرد ، والقوة الملكية قوة طفل .

٢٥ - الحرب أب وملك للجميع ، وهي التي جمعت البعض آلهة والآخرين
بشرًا ، وجمعت البعض عبيدا والآخرين أحراراً .

٢٦ - ينبغي أن يكون مفهوما أن الحرب حالة عامة ، وأن الصراع عدل ،
وأن كل الأشياء لا بد أن ترد جبرية الصراع .

٢٧ - أخطأ هوميروس في قوله « لو أن هذا الصراع زال من بين
الآلهة والبشر » لأنه لو حدث ذلك لما بقي شئ على ظهر الوجود .

إن فكرة التغير المستمر فكرة قديمة في الفلسفة ، ويبدو - في كل تجربة وفي الوسائل العادية لاستجابتنا لهذه التجربة - أن القضية « كل شئ يتغير » تمثل نصف الحقيقة حسب ، بالرغم من أنها مهمة جدا ، لأن العالم يظهر - إلى جانب مظاهره المتعددة التي تنتقل وتذوى وتختفى - دلائل أخرى على الاستقرار والدوام . إن أناسا قد يذهبون وآخرين يبحثون لكن حقيقة التكاثر لا تتغير . وإذا كان هذا المثال يرفض على أنه مجرد تجريد تصوري ، فإننا يمكن أن نشير إلى بعض الأشياء الثابتة المادية في البيئة الطبيعية ذاتها . فبالرغم من أن كل المنازل قد تنخف تحت التل فإن الأرض الأم نفسها تبقى صلبة ، وبالرغم من أن الأفراد والمجتمعات يبتون ويسقطون كالأوراق فإن الجنس البشري يستمر بطريقة ما . وحتى لو نجحنا - كنتيجة قلقه للعصر الذوى - في أن ننسف الأرض ونستأصل الجنس البشري ، لاستمرت النجوم بحلال - افتراضا - في مداراتها في رقعة لا يحررها قلقنا الأرضي ، وسوف يبدو أن ماتعرضه علينا التجربة والخيال معا هو التغير والاستمرار في اتصالات متنوعة .

وعلى أية حال فإن فلسفة التغير كما يمشاها هيراقليطس تخطو إلى الأمام خطوة ، ذلك أن فلسفته تعلن أن الاستمرار إن هو إلا مصطلح نسبي وأن ما نسميه استمرارا إنما هو مثل عن التغير في أسلوب بلى أو مظهر خفى . إن كل التراكيب - لو أنك لاحظتها في صبر كاف وجملت خيالك أكثر بعدا - تتحلل ببطء ، وإن كل شئ - كما وضعه الإغريق - يخضع لعملية التكون والتحلل .^(١) وحينما يقول هيراقليطس إن كل شئ ينساب ثم يذوى ، فإنه من الواضح أنه لم يقصد أن كل شئ يفعل ذلك بنفس السرعة والدرجة في المظهر الخارجى .

وفي حياتنا اليومية الشعورية والإحساسية يكون الفرق كبيراً إذا كان شئ ما يستمر خمس ثوان ، أو خمسة أسابيع ، أو خمسة بلايين من السنين ، ولكن مثل هذه الفروق لا تؤثر على المبدأ الأ^كيد بأن كل شئ لا بد أن تكون له نهاية عاجلاً أو آجلاً . إن فترات الوقت التي يقضيها وميض ضوء ، أو حياة إنسانية ، أو طريق التطور من البروزية (البروتوزون) إلى الإنسان ، كلها فترات متناهية بالرغم من مددها المختلفة بوضوح ، وتلك هي الحقيقة الواضحة بذاتها التي تعتمد عليها فلسفة التغير . وبالإضافة إلى ذلك فإنه في الأشياء التي تبدو أكثر صلادة وبقاء يحدث نوع من التغير طول الوقت ، وحتى لو لم يكن هناك دليل مرئي للعين فالاحتمال أن كل شئ يخضع لنسوع من التغير الخفي بطريقة أو بأخرى في كل لحظة ، وبالنسبة للخيال الفلسفي الشخصي عند هيراقليطس تتمثل حالة الكون هذه بالرمز ، عن طريق النهر المناسب الذي لا نستطيع أن ننزل فيه مرتين ، والنار التي هي أكثر الأشياء الطبيعية تبخراً .

وحينما يقول هيراقليطس إن كل شئ يخضع لدرجة ما من التغير في كل لحظة ، فإنه ينبغي أن يفهم في سياقه هو لا في سياقنا نحن . إن الشخص المتعلم الآن - لو فكر في الأمر - مستعد أن يعلم بأن المنضدة التي يريح عليها مرفقه والتي تبدو صلبة جامدة ، هي « في الحقيقة » مجموعة من الجزيئات التي تتحرك بسرعة ، وأن لوها المرئي هو « في الحقيقة » تأثير ذهني ذاتي تجلبه اهتزازات ذبذبة معينة واقعة على الأعصاب الإبصارية . ولم يكن هيراقليطس يعرف شيئاً عن ذلك كله ، ومن ثم فإنه لم يستطع أن يشير إلى شئ منه بالتأكيـد ، إن الذي يشير إليه في قوله بأن كل شئ يتغير باستمرار هو ظاهرة أكثر

التصاقا بالتجربة الواقعية من المبدأ العلمى للجزىء المتحرك بالنسبة لمعظتنا ، وإنك
لنستطيع أن نكتشف المعنى بتجربة بسيطة ، جرب أن تمن النظر فى شىء ذى
لون زاه مدة طويلة ، ولسوف تجد - إذا كانت ذا كرتك الإدراكية قوية -
أن تغيرا ما قد طرأ على الصفة المرئية أثناء عملية إيمان النظر الطويلة . إن
زرقة السماء يحتمل أن تعتبر زرقة مربرة نوعا ما بعد فترة طويلة من التحديق
فيها . وشبيهة بذلك الأحوال التى يمثلها السمع والذوق واللمس . ولقد تكون
الإجابة الحديثة عن مثل هذه الملاحظات أن الذى تغير هو مجرد إدراكنا
وليس الشىء نفسه ، ولما كنا ينبغي أن نذكر أن هذا المذهب الاثنينى فى البحث
الطبيعى النفسى والذى صار فكرة ثابتة عند معظمنا منذ حوالى ثلاثة قرون لم
يكن نقطة طبيعية مطلوبة للتفكير فى أيام هيراقليطس . إن الخواص بالنسبة له
وبالنسبة لمعظم المفكرين الإغريق - هى فى الأصل ما تظهر عليه ، إنها تخص
الأشياء أولا ، والعقل ثانيا ، وكان التمييز بين الشىء المتأمل والعقل المتأمل له
تمييزا مفككا غير دقيق . ولقد كان هيراقليطس رجلا ينظر إلى العالم بعين
رسام ، أو بعين طفل ، وكان تأمله القوى لطبيعة الأشياء تقوم على هذا الأساس .
إن كل الأشياء - بالنسبة للحاسة التى تدرك الكيفيات - تتغير باستمرار ،
لأن الصفات ذاتها تهتز ، وإن الشىء بالنسبة لهيراقليطس ليس أكثر من مجموعة
كاملة من كل الصفات والقوى التى تكونه وتنشئ إليه .

وإذا فحسنا إدراك التغير الكيفى بدقة أكثر فلقد نكتشف أن هناك طريقتين
رئيسيتين يكون طبيعيا أن ندرك أن مثل هذا التغير يحدث فيها كالاتى ، إما أن
يكون انتقالا من صفة ما إلى الصفة المضادة لها ، أو أن يكون انتقالا من مرحلة

إلى أخرى في نظام مسلسل . ولقد لعبت انطباقات الفكرة هذه دورا هاما في تطور الفلسفة والعلم الإغريقيين . وهناك بعض التغيرات لا تترك نفسها مباشرة تنتهج أيا من هذين النموذجين . خذ مثلا التغير السكيني البحت للسماء من اللون الأزرق إلى اللون القرنفلي عند الغروب ، وليس اللون الأزرق والقرنفلي لونين متضادين بأي معنى عادي لهذه الكلمة ، ولا يندرج اللونان تحت سلسلة مباشرة كنتك التي يمكن أن تكون في الظلال المختلفة للأزرق أو الظلال المختلفة للقرنفلي أو الظلال المختلفة للأحمر . ولتكن متأكدا أن الألوان حين تبدو في قوس قزح أو في مقياس الضوء فإنها حينئذ تشغل أمكنة محددة في ألوان الطيف ، وهي بهذا تمتلك - في هذا السياق - خاصية التسلسل ، لكنها على أية حال لا تمتلك هذا الخاصية في السياق المادي . ولقد كان إدراك التسلسل - بصفة أو بأخرى - ذا أهمية كبرى في تطور العلم تطورا وجد نقطة بدايته - كما يكشف عن ذلك البرهان التاريخي البعيد - في علم الكون المبكر عند انكسانس . ويرى هيراقليطس بالتصور التسلسلي في إشارات عديدة للطرق الهابطة والصاعدة في الفقرات ٣٢ ، ٣٤ ، ٤٦ ، ٤٩ ، وبطريقة أكثر سرعة في فقرات أخرى عديدة . ولكن إدراك التغير على العموم يحكمه الأساس الأول من المنهاجين . إن التغير هو الانتقال من الضد إلى الضد ، إذ أن الطقس الآن دافئ بينما كان باردا ، وهو الآن جاف بينما كان رطبا (الفقرة ٢٢) ، والحق أن هناك معنى تكون فيه مثل هذه الطريقة لإدراك التغير لا مفر منها ، إن تغير اللون يمكن أن يعتبر انتقالا من الأزرق إلى الأصفر أو النقيض . إن الانتقال من الشتاء إلى الصيف يمكن أن يعتبر مثل تحول البرد إلى دفء . بل إن الانتقال إذا أخذ مظهرا شخصيا يمكن أن يعتبر - اصطلاحيا - أنه شيء يفقد مكانه

هنا وبأخذ على النقيض مكانه هناك. إن مثل هذه الطرائق في التفكير والحديث تبدو غريبة علينا لأننا فقدنا الإدراك الإنساني الذاتي والذي كان يحتفظ به الإغريق. وإن الخطوة الأولى في الحكمة في أي وقت (الخطوة الأولى دائماً وليست الأخيرة) هي أن نصف كل شيء لا كما نظن أننا نعرف ما يكون عليه بل كما يظهر مباشرة لعقل مدرك نشيط.

وبالرغم من ذلك فإننا حتى لو اهتمنا بالتغير في سلوكه المدرك مباشرة على أنه الانتقال في الكيفية وليس على أنه الحركة المتصورة للجزئيات، فإنه لمن الغريب علينا ومن المخالف لعاداتنا اللغوية والعقلية أن نتحدث عن الدافئ الذي يصير بارداً وعن الرطب الذي يصير جافاً وهكذا. وبتجربة عقلية ولغوية بسيطة نستطيع أن ندرك مدى التعب لذلك. فبدلاً من أن نقول «الدافئ يصير بارداً» أو «الدافئ يصير البارد» دعنا نحاول تجربة قولنا «ما كان دافئاً أصبح بارداً» .. أسرع! لقد اخفت الغرابة واختفى معنى التناقض. إننا لم ننزهد بنقل الفكرة المتعبة لشيء يتحول إلى قبيضه، لقد استبدلنا بهذا النقيض فكرة أكثر طواعية لشيء غير معين، إنه هذه ال (ما) هي التي تستطيع أن تكتسب - في تابع - صفات الدافئ والبارد، وهي نفس الطريقة التي يستطيع بها شخص أن يرتدى - في تابع - أردية مختلفة من الأقمشة. وعند تكوين تصور للتغير نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نفكر - كما برهن أرسطو - بغير ثنائية اصطلاح الضدين وحدهما، بل بثلاثية اصطلاح الضدين بالإضافة إلى مادة أو أصل أو جوهر أو شيء يدرك فيه اتصاف الأضداد تابعية. ويلاحظ أرسطو «أنه من العسير أن تدرك مثلاً كيف أن الكشافة والحفنة تستطيعان -

مع احتفاظ كل واحدة منهما بطبيعتها الأساسية - أن تؤثر على الأخرى » (٢) ويستنتج أرسطو تبعاً لذلك « أنا ينبغي أن نفترض وجود شئ ثالث ، يتمايز منطقياً عن صفات الضدين التي تنطبع فيه تنابها . وفي بعض الأحيان يحمل الشيء الثالث اسماً يدل على مجموعة أخرى من الصفات المدركة غير صفات الضدين موضع البحث . وهكذا ، حين تبرد حساء حارة أو تخف حساء كثيفة ، إذا استبعدنا كل إشارات النظريات الطبيعية عن الحرارة والتبريد والتي يعرفها الرجل العادي بالسماع أو على الأخص بالتجربة المباشرة والاستدلال - نجد أنفسنا تلقائياً مع طريقة التفكير الثلاثية لأن معنى الحساء مألوف لدينامن خصائص أخرى ، ونحن نستطيع أن نفكر بسهولة في الحرارة والبرودة والخفة والكثافة كصفات متميزة عن الحساء نفسها . ولكن هناك أماكن أخرى وأشكالاً أخرى للتجربة لا يوجد فيها موضوع نوعي داخل المجال وعليها أن نخترع موضوعاً بمحاورة لغوية . فلو أن إنساناً قال في محادثة عادية : *« It Was Cool ,but now it has become Warm »* فلي أى شئ تدل كلمة *« it »* ؟ وإذا اعترض على هذه النقطة فإن شخصاً قد يرد بأن المقصود (الطقس) ولكن من الواضح أن الكلمة الجديدة لا تدل على شئ أكثر مما تدل عليه كلمة *(it)* ، ولا تقدم لنا كلمة *(it)* ولا كلمة (الطقس) أي معرفة غير متضمنة في القولة الهيرواقليطية « بارد صار دافئاً » أو « البارد صار الدافئ » وليس الاختلاف اختلافاً تجريبياً لكنه اختلاف فحوى وناتج عن نظرية في المعرفة . وهنا يعبر العرف للفحوى المفضل عن حاجة متصورة . ولا يرتاح معظم الناس إلى تأمل التغير بمثل هذه الطريقة المتطرفة التي عند هيرواقليطس لكنهم يقبلون - كأساس متصور - فكرة « شئ ما لا أعرف ماهو » مؤكدين

الخصائص المتغيرة، وهم من هذه الناحية أرسطاليسيون بالرغم من أنهم قد لا يعرفون ذلك .

وعلى النقيض من ذلك ليس هيراقليطس أرسطاليسيا، ولا هو يشاركه الحاجة - نحويا أو تصوريا - إلى « شئ ثالث مستمر » في أي انتقال من الضد إلى الضد . إن التغير بالنسبة له معركة بالضربة القاضية بين ضدين وجوديين وليس هناك حكم . لا بمثال أفلاطوني عال ولا « بهلامي » أرسطاليسية . يمكن أن يعتبر منطقيا واقفا خارج العملية . بل إن الألوهية ليست استثناء . إن الآلهة متناهون بالرغم من أنهم أسمى من البشر (الفقرات ١٠٤ ، ١٠٥) ولسوف ينقلبون من آلهة إلى شئ آخر (الفقرة ٦٦)، وعلى العكس من ذلك، تدل الكلمة الإلهية - عند استعمالها بمعنى شامل مطلق - على العملية السكلية المنظمة ذاتيا أو المدمرة ذاتيا ، وذلك حين يقال إن هيراقليطس أعلن (بالرغم من أننا لانملك نصا مباشرا على هذه النقطة) أن الحرب وزيوس شئ واحد (٣) ولأن الصراع هو الحالة الأخيرة لكل شئ، فإنه وحده هو الذى يستحق صفة الألوهية . وينبغى أن ندرك ما هو نهائى على أنه صراع وحرب وتوتر، والسلام والاستقرار إما أنهما صراع فى صورة بطيئة أو سكون، وقت بين اندلاع نارين .

وإذا كان الصراع أساسيا فإنه ينبع ذلك أن النتائج المهمة إنسانيا لاتنتج من أي تخطيط لكنها تتولد من الصدفة . ولقد تكون الأحوال - فى وقت من الأوقات - صانعة للحياة بل قد تكون صانعة لأعلى أشكال الفكر والحياة ، وقد تكون فى وقت آخر مدمرة هائلة . - وين ترى

الحياة الواعية مجموعة من الأحوال في صالح تطورها فإنها تميل إلى اعتبار مثل هذه الأحوال ناتجة من غرض كوني يهتم بطريقة ما بصالح وقدر مثل هذه الأشكال الحية كما لو أنها صالحة وقدره . ويرفض هيراقليطس مثل هذه الدعوي على أنها لا مبرر لها ، وإذا كان علينا أن نستعمل تمثيلا إنسانيا عند الحديث عن قيادة الكون فدعنا نصفه - لا على أنه رب حكيم ناضج بل على أنه طفل مستهين يلعب بالنرد في إهمال (الفقرة ٢٤) .

ولكن إذا كانت المصادفة هي خاصية العملية الكونية فماذا نفعل في القولة - التي يعزوها ستوباؤس Stobaeus إلى هيراقليطس - بأن كل الأشياء تحدث كما هو مقدر لها ؟ ويحذف ديلز Diels الفقرة من قائمته ، لكن باي ووتر Bywater يقبلها ، ومن رأي أنه حتى إذا كانت الفقرة موثقة - حقا - حتى إذا كانت الملاحظة المستنتجة عند ستوباؤس بأن « القدر له صفة الضرورة » يمكن أن تؤخذ كجزء من نص هيراقليطس ^(٤) - فإنه لا توجد صعوبة في التوفيق بينها وبين المبدأ القائل بأن الأشياء تحدث بالصـدفـة . إن فكرتي المصادفة والضرورة ايستا متناقضتين بالتبادل كما أوضح أرسطو ^(٥) ، بل إنهما يمثلان المظهر غير الإنساني للأشياء في إدراكين مختلفين . إن كل شئ يكون خارج التخطيط الإنساني يمكن أن يقال عنه - من وجهة النظر الإنسانية - إنه حادث بالمصادفة وذلك حسب ما تهتم به الأغراض البشرية ، ولقد عبر الإغريق عن الطبيعة غير الإنسانية لمثل هذه الأحداث بأن أضفوا عليها هذه الكلمة الرنانة « الضرورة » . إن الحدث الضروري يوصف بذلك لأن طاعة كونيا يدفعه إلى الوجود ولكن - بدقة - لأنه لا أحد يفعل ذلك . ولذلك

فإن الحدث - من وجهة نظر إنسان يؤثر فيه - قد يوصف بأنه عندي وعرضي وشئ، يحدث « بالمصادفة »، أن تقول إن الكون يفيض كما هو مقدر له ، أو بالضرورة ، وأن تقول إن « القوة الملكية قوة طفل » ، أو أن النرد يهرك بتعنت أو بالمصادفة ، كل أولئك وسائل مختلفة لتأكيد بأن معظم الحوادث في العالم تحدث خارج مجال وقوة أى إنسان أو إله ، إنها تتحرك بأنفسها كنتيجة لقوى كثيرة تتمثل في معظم الأمر في الصراع ، لكنها تدخل في بعض الأحيان في معاهدات مؤقتة محدودة ، وهى تتمكن بطريقة ما خلال تغيراتها من أن تكشف لمحات عن انسجام خفى مستور .

الفصل الثالث

عمليات الطبيعة

٢٨ - هناك تبادل بين كل الأشياء والنار ، وبين النار وكل الأشياء .
كالتبادل بين السمع والذهب ، وبين الذهب والسمع .

٢٩ - إن هذا العالم - وهو واحد للجميع - لم يخلقه إله أو بشر ، لكنه كان ، وهو كائن ، وسوف يكون ، نارا أبدية تشمل نفسها بمقاييس منتظمة ، ونخبو بمقاييس منتظمة .

٣٠ - إن أوجه النار هي الاشتهاة والإشباع .

٣١ - إن النار تفرق ثم تجمع ثانية ، إنها تتقدم وتتهبط .

٣٢ - إن تغيرات النار هي : أولا البحر ، ثم يصير نصف البحر أرضا ،
ويصير النصف الآخر برقا .

٣٣ - حين تصير الأرض بحرا ، فإن الكية الناتجة هي نفسها الكية
التي كانت قبل أن يتحول البحر أرضا .

٣٤ - النار تحيا بموت الأرض ، والهواء يحيا بموت النار ، والماء يحيا
بموت الهواء ، والأرض تحيا بموت الماء .

٣٥ - توجه الصاعقة كل الأشياء .

٣٦- تجدد الشمس كل يوم .

٣٧- إن الشمس في اتساع قدم الإيمان .

٣٨- لو لم يكن هناك شمس لما كانت النجوم بكافية أن تمنع الدنيا من أن تكون ليلا .

٣٩- الدب هو حدود الماء والصبح ، وفي مقابل الدب — حدود زيوس المضى .

٤٠- ليس العالم إلا كل إلا كومة من النفايات تكونت بطريقة عشوائية .

٤١- تساق كل بهيمة إلى المرعى بالضرب .

إن مبدأ هيراقليطس عن عالم متغير باستمرار - والتمى يسميه شبنجلر Spengler « الصياغة الأولى » لنظريته - لا يرمز له بهذه الأشياء المختلفة كالنهر المنساب ، والطفل الذى يلعب الترد فى إهمال فحسب ، بل يرمز إليه أيضا - وأساسا - بالنار . إن النار هى أكثر الرموز دلالة للتعبير عن فكرة التغير عند هيراقليطس ، وذلك لأنها أولا لا تنتظم أساسا واحدا فقط من العلاقة الرمزية مع الفكرة الرئيسية ، لكنها - على الأقل - تنتظم ثلاثة أسس ، ولأن هيراقليطس ثانيا ينظر إلى النار على أنها لا تلعب فقط دورا رمزيا لكن على أنها تلعب أيضا دورا حقيقيا ذا أهمية فى نظريته عن الكون . إن الخواص الثلاث الرئيسية التى تملكها النار والتى تعطيها مثل هذا الدور الرمزي الهام هى ، ضوءها وتوهجها ، حرارتها وقدرتها الناتجة عن ذلك فى إحداث التغيرات كتلك التى تحدث عند الطهو ، وسرعتها الفريدة وقوة ازديادها الذاتى السريع . إن التوهج الواضح للحكمة الذى فيه ترى الحدود والتمييزات ، وإن الحواس والمبعدة فى الخلق ، وسرعة العقل والروح وتبنيتهما ، كل هذه الأشياء التى تمنح هذه الخواص إلى أن ترمز إليها هى التى أعطت النار (والنار بأوسع معانيها مثلة على الشمس وعلى شراسة ضوء النار فى الهواء الأعلى) - أعطتها أهميتها الرمزية الدائمة . إن هذه المعانى واضحة فى تفكير هيراقليطس أيضا ، لكنه - شأن المفكرين القدامى عموما - لم يميز بين العربية والمغنى بدقة ، ومن الواضح أنه لا يفكر عن النار على أنها تعنى شيئا آخر غير ذاتها فحسب ، لكن أيضا على أنها شيء طبعى (ولو أنها شيء يتحرك ويتقلب بسرعة) - يلعب دورا محدد فى العالم الطبعى . إن الدراسة الرائعة - فى مظهر أمرها - التى قام بها شبنجلر عن هيراقليطس يشوها أحيانا تأكيد الخالق على الدور الرمزي للنار

على أنها تتضمن فكرة الفعل النقي. إن شبنجلر على صواب في إعلانه أن الحقيقة الوجودية (الأنولوجية) الأساسية عند هيراقليطس هي استمرار الأشياء وتغيرها الذي لا يتوقف من مظهر إلى آخر، ولكنه إلى الحد الذي ينفس في تدبّقه الخاص عن الوضوح العقلي بصياغة فكرة التغير النقي بوضوح، ثم افترضه أن هيراقليطس قد استعمل صورة النار على أنها رمز لهذه الفكرة النقية، فإنه - إلى الحد الذي يفعل فيه ذلك - ييسر الأمر تبسيطا كبيرا. إن مثل هذه الفكرة العلمية والفلسفية النقية عن التغير المجرد تعود إلى تطور متأخر، وإنه لمن المفارقة أن تنسب إلى هيراقليطس.

إن الأفكار الفلسفية كما صاغها مفكرو القرن السادس قبل الميلاد - حتى أعظمهم - أقرب إلى تماثيل رودن Roden التي فيها يكون جزء من هيكل الرأس والجذع عادة - منحوتا في شكل واضح دال، ولكن حين تبدو الأجزاء المشكلة أنها نموذجي وغير كامل من كتلة الحجر غير المنحوتة التي تحتها. إن هيراقليطس - مثل الفلاسفة الميلازيين من قبله - كان يقدم تونا كبيرا لتوضيح العملية الطبيعية، ولكن التشكيل العقلي لم يكن كاملا بعد، وإن الناقد المحدث يخطئ. وينحرف إذا أصر على أن يجد وضوحا أكبر من الدرجة التي هو عليها. وينبغي على مؤرخ الأفكار أن يطور « قدرته السالبة » ملتصقا آثار الشكل حيث يجدها دون أن يدعى أن العناصر الشكلية للمذهب القديم يمكن أن تقام في حدود واضحة متكاملة حسب مقولات العصر الحاضر.

وكما عارضنا هؤلاء الذين يغالون في تأكيده الدور الرمزي للنار عند هيراقليطس، فإن هناك باحثين مثل تيخمولر Teichmüller الذي يعالج النار على أنها فعل

طبيعى مجرد ، متجاهلا أو منكرًا أو مقلدا دورها الرمزي (٢) . إن هيراقليطس - حسب هذه النظرة - يفعل - فى الأساس - نفس الشيء الذى فعله الطبيعيون الميليزيون من قبله - باحثين فى أحد عناصر الطبيعة المتعرف عليها (هذا العنصر أخذ بالتقليد على أن يكون النار ، والهواء ، والماء ، والتراب) - باحثين عن السبب الأساسى والمبدأ الأول الذى عليه يمكن أن يبنى هيكل علم طبيعى . وينافس تيخمولر ، (بطريقة معقولة جدا ، بقدر الاهتمام بالمظهر الطبيعى للنار) أن أساس هيراقليطس فى اختيار هذه المادة مفضلا إياها على ماء طاليس أو هراء أنكهمانس كان إدراكه أنها أكثر المواد ثقا ، وبلا ، ولأن موطنها الطبيعى فى السماء العليا ، حيث لا توجد رطوبة ، وحيث يمكن أن تكون الشمس ضوءا ناريًا واضحًا غير مزيف .

إن النا كبد على تفكير طبيعى للنار الهيراقليطية نشأ منذ العصور القديمة ، وبقدر ما يخبرنا شاهد وثائقي الموجود ، فإن أرسطو وبعض شراحه وعددا من كتاب الروايات منذ ثيوفراستس Theophrastus هم الذين جعلوا الفكرة متداولة منذ القدم . وهكذا يتحدث أرسطو فى كتابه (السماء De Caelo) عند هؤلاء الذين يفسرون العالم بالإشارة إلى عنصر أسامى مفرد - وعى ملاحظة بينها مضيئا أن بعضهم يأخذ العنصر الأساسى على أنه الماء ، وآخرين على أنه الهواء ، وآخرين على أنه النار ، وبعضا آخرين على أنه شيء ما وسط بين الماء والهواء (٣) . وبالرغم من أن هيراقليطس غير مذكور هنا بالاسم ، فإن الإشارة هنا إليه بوضوح وإلى أتباعه ، وإن التفكير الرئيسى الذى ينبغى أن يلاحظ هو أن أرسطو يأخذ نظرية النار على أنها موازية لنظريات الماء والهواء ، وفى الميتافيزيقا بالمثل ، وبعد أن يتحدث عن نظرة

أنكسمانس أن الهواء « هو المبدأ الأول الأكثر حقيقة من كل الأجسام البسيطة يذكر بطريقة المقارنة نظرية هيراقليطس في أن مثل هذا الدور تلعبه النار (٤) . وطبعي تماما أن يتفق شراح أرسطو عادة مع التفسير . ويقابل أسكليبيس Asclepius مذهب هيراقليطس عن النار على أنها المبدأ الأول ، بمذهب طاليس عن الماء ، ومذهب أنكسماندر عن الهواء . وهو يأخذ العناصر الثلاثة كلها على أنها « عالم مادية للأشياء » . وإن الشارحين الكسندر الأفروديسي Alexander Aphrodisienis وسيمبليوس Simplicius يقولان تقريرا نفس الشيء (٥) .

ومن الضروري الآن - كما لاحظنا في المقدمة - عند تفسير هيراقليطس أن نمزل وسائلنا الحديثة في التفكير وندخل في وسائله هو ، ومن النواحي التي يمكن أن يفعل فيها ذلك ، الاستعداد بأن نفكر في «دود» كل من «ليس مجرد» إما كذا .. وإما كذا » . إن نار هيراقليطس هي في الحال العنصر المادى ، اللهب المألوف الذى يحترق ويصطلق ومع ذلك فهو أيضا تجسيد ورمز للتغير في العموم (٦) ولكن حتى هذا المظهر المزدوج لا يوهن من طبيعتها لأن النار معروفة أيضا على أنها الضوء الداخلى للعقل والمعرفة الروحية إنها الضوء الذى هو في نفس الوقت نشاط دافئ . لكنه منظم تنظيمًا ذاتيًا ، ولأن هيراقليطس لا يفكر في تمييز دقيق بين العالم الداخلى للمعرفة الذاتية وبين العالم الخارجى للطبيعة ، فإنه يتبع ذلك أنه يفكر في النار على أنها موهوبة بهبة العقل . وفي تصرفنا على هذه الخاصية ينبغي أن نتجنب - إذا أردنا أن نفهم هيراقليطس بصدق - الإغراء بتشخيص النار أكثر من ذلك ، إنه ذلك هو طريق الفيلسوف الذى رفضه هيراقليطس متابعًا رفيقه الأيونى

أكسينوفان . وعلى أية حال ، فمن الواضح أنه لا يفكر في النار على أنها مجرد مبدأ للتحويل وعلى أنها عنصر في التحويل (وهي أفكار معبر عنها بكثرة ، ومختلطة في فقرات ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٤) ولكن على أنها أيضا توجه الأشياء كلها وتهدبها . وفي الفقرة ٣٥ مظهر خاص للنار في السماء ، مظهر مسموع تماما ، إنه هزيم الرعد الذي يصحب عادة أو يسبق ببرق والذي يقال إنه يهدي كل الأشياء . وفي الفقرة ١٢٠ حيث يعبر عن فكرة التوجيه بفعل يوناني مختلف لكنه مرادف ، توصف القوة الموجهة على أنها « العقل » . إن المقارنة بين الفقرتين ٣٥ ، ١٢٠ توحى - بقوة - إلى أن فكرتي النار والعقل كانتا تبادلان في عقل هيراقليطس ، أو كانت - على أية حال - مرتبطتين ارتباطا وثيقا وملتصحتين بالتبادل . وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك فقرات مروية تبين أنه قد كان هناك رأى متأخر بأن هيراقليطس قد خالق مثل هذا الازدواج . فبولينس مثلا يعلن - في تقديمه للفقرة ٣٠ - « أن النار بالنسبة لهيراقليطس توصف بالعقل وأنها مسئولة عن توجيه العالم » بينما يمرض ستوباوس Stobaeus هذا التقرير المأكر « اعتمد هيراقليطس أن العالم لا يتولد بالزمن بل بالعقل » (٧) .

ومن المهم فيما يختص بالمظهر الطبيعي للنار أن نفكر فيه في حدود قديمة لافي حدود حديثة . إن اتجاه العلم الحديث منذ جاليليو تقريبا ^(٨) ، يتخيل كل أنواع التغير على أنها - وكمظاهرة لاحقة لشيء - تسببها حركات في المكان (وذلك ما يسميه أرسطو « بالانتقال ») ، ويلاحظ الأجزاء المتحركة من شيء ، والتي نستطيع أن نراها - على أنها أكثر حقيقة من الخصائص المدركة والمحسوسة . ولم تكن هذه طريقة اليونان في النظر إلى الموضوع ، ولم تكن كذلك طريقة هيراقليطس . فهو حين يتحدث عن عملية التغير المستمر فإنه

يشير إلى عملية ملحوظة لصفات متغيرة للشئ، كشكل، وليس إلى الأماكن المتغيرة لأجزائه الصغيرة . وينبغي أن نعترف - على أية حال - بأن اليونان القديمة قد كان لها مخزولوها المتأملون بالرغم من أن طرائقهم الخاصة في الاختزال كانت مختلفة عن طرائقنا . إن هذا الذي يسمى بالمذهب الذري عند ليوقيبس Leucippus وديمقريطس (وهو تقريبا ما نعني به النظرية الجزيئية إذا كانت الجزيئات يمكن أن تفكر فيها لا على أنها يمكن أن تنقسم بعد ذلك إلى أجزاء ذرية) هذا المذهب لم يكن إلا نظرية متأملة بين النظريات الأخرى ، وثمة إشارة لنظرية أخرى أكثر تطلعا تشككها ملاحظة سبيلس أن النار - كما تصوروا هيراقليطس - نار لا تنتقص ، وأنها « ليست مكونة من أهرامات »^(٩) ، ومن الواضح أنه لا بد قد كان هناك نظرية ذائعة في اليونان القديمة أن النار تتكون أو قد تتكون من أهرامات . إن أرسطو الذي يعتبر النظرية أنيقة ومستهجنة يذكر سببين لها ، فالهرم من ناحية هو أكثر الأشياء الصلبة نقاذا كما أن النار أكثر العناصر الطبيعية نقاذا - ويلاحظ هيراقليطس أن هذه مناقشة سطحية . والهرم من ناحية أخرى (ومن الواضح أنه يعنى هرما ذا قاعدة مثلية والذي ينبغي أن يقال إنه رباعي السطوح) هو أبسط الأشكال الصلبة ، ومن أجل ذلك فإنه يعتبر بالمنطق القديم عنصرا في كل الأشياء الصلبة الأخرى ويعلم سبيلس في حزم - عند تعليقه على هذه الفترة لأرسطو - أن هيراقليطس قد اعتبر النار على أنها العنصر الأساسي وغير القابل للتناقص في كل الأشياء ، وأنه لم يفكر في النار على أنها تتكون من أهرامات ، ويمكن أن نضيف ، ولا على أنها تتكون من أى شكل هندسى آخر ولا من أية هيئة من الانتقالات .

إن النار - لو تجاهلنا اللحظة معانيها الرمزية البعيدة - هي النار التي ترى ونحس ، إنها الذات الوصفية المألوفة التي يعرفها كل إنسان ، لكن ينبغي أن نضيف أن وضوح النار ودفءها ونشاطها ، كل ذلك خارجي وداخلي مرة واحدة لأنه ليس هناك حتى الآن تقسيم واضح بين الكيمياء وعلم النفس . ولو أننا لاحظنا النار بهذه الطريقة (وليس على أنها « تتكون من أهرامات ») فإننا بطبيعة الحال لا نستطيع أن نتصور التغير على أنه حركة جزيئية أو ذرية .

كيف يتصور التغير إذن ؟ إن نهاية الفقرة ٢٩ تعطي الإجابة الأكثر طبيعية في حدود التصور السائد : إن النار الكونية تصبح « مشتعلة » و « خاية » وتحدث كلتا العمليتين « بمقاييس منتظمة » . ومن الواضح أن هذه طريقة طبيعية أكثر تحديدا لإدراك ما أسماه هيراقليطس في الفقرة ١٠٨ بالطرق الصاعدة والهابطة . إن العملية المزدوجة في جانبها الطبيعي - موصوفة بأكثر تعينا في الفقرة ٣٢ . إن النار هنا يقال إنها تحول نفسها إلى نوعين آخرين من المظهر - البحر والأرض ، ممثلين مسع النار المراحل الرئيسية الثلاث للتحول الطبيعي . ولكن في الطريق العائد صعودا تتحول الأرض مرة أخرى إلى بحر ويتحول البحر أو جزء منه إلى نار يتحدث عنها الآن بطريقة أكثر تمثيلية وتشخيصا على أنها وميض البرق .

وإنه لمن المستحيل أن نجد كلمة انجائزية تترجم بدقة كلمة وميض البرق $\pi\rho\eta\sigma\gamma\eta\rho$ ، وذلك لسبب واضح وهو أن الظاهرة الجوية التي تشير إليها الكلمة اليونانية غير موجودة في البلاد التي تتحدث بالانجليزية . وهناك خلاف كبير بين الكتاب القدامى والمحدثين حول مفهوم الظاهرة بالضبط . ويبدو

أن أبيقور Epicurus يصفها في فقرة من رسالته إلى بيثوكليس Pythocles على أنها نوع من الزوبعة أو العاصفة الدوارة مصحوبة بإعصار . وأخيرا يتحدث لوكرتيس Lucretius في قصيدته « عما سماه الإغريق وميض برق » ويصفها بأنها « تنهمر من أعلى إلى أسفل في البحر » وبعبارة أخرى - وبالقدر الذي أستطيع أن أفسر به هاتين الفقرتين تقريبا - فإن أبيقور يفكر عن الظاهرة على أنها تتضمن - أساسا - حركة صاعدة (« إعصاراً ») وأما لوكرتيس فعلى أنها تتضمن - أساسا - حركة هابطة . ولاتذكر كلتا الفقرتين خاصيتها النارية لكن - بريل بيلي Cyril Bailey - في تعليقه على الفقرة الأخيرة يفسر الكلمة اليونانية على أنها تدل على وجود النار . وسواء قبل اشتقاقه أم لا فإن هناك قولة تأييدية لسينيكا الذي يقول - وهو يكتب عن أنماط من الرياح - بأن ما أسماه اليونان وميض برق إنما هو شيء يتفجر في لهب (inflammatur) وهو دوامة نارية (igneus turbo) . وأكثر من ذلك ، فإن نوعا من الاحتراق تدل عليه قولة آينيس بأن الظاهرة يسببها « اشتعال السحب وانطفاؤها » ^(١٠) . وتبعاً لذلك ، وبالرغم من أن هناك نوعا من الشك بالنسبة للتفاصيل الوصفية الدقيقة ، فإن حقيقة واحدة أساسية عن الظاهرة واضحة وهي أنها فعل جوى يربط بطريقة ما بين الماء والرياح والنار في تركيبه ، ومن ثم فإنها تخدم هيراقليطس على أنها عرض واضح وصحيح للتبادل الطبيعي الذي يستمر طبيعياً بين الماء والنار بالرغم من أنه أكثر بروزاً في بعض الأوقات والأماكن منها في أوقات وأماكن أخرى .

إن ملاحظة بعيدة عند لوكرتيس قد تلقى ضوءاً عرضياً على نظرية هيراقليطس في كيفية تبادل العناصر ، فهو يقرر أن البرق لا ينفق قوته على

الأرض إلا نادرا ، حيث تجنح التلال إلى أن تفض هذه القوة ، لكنه ينفقها غالبا على البحر » بمائه الواسعة المجلوة المفتوحة . ويمكن مقارنة هذه الملاحظة بنظرة هيراقليطس عن البحر على أنه يلعب دور الوسيط بين الأرض السلية والبرق النشط في عنف .

ولكن كيف يربط البرق في الفقرة ٣٢ والصاعقة في الفقرة ٣٥ ؟ إنها لا ينبغي أن يميزا بالتأكيدهما مثلما تميز فكرتا البرق والرعد في لغاتنا الحديثة حيث تؤخذ واحدة على أنها منظورة والأخرى على أنها مسموعة . فمن الواضح - من أمثلة عديدة لكلمات الكلمتين في الأدب اليوناني - أن كلا من المعنى المرئي والمسموع يرتبطان بكل من الكلمتين . ولربما تضع الكلمة الأولى تأكيدها أكبر بقليل على المقومات المرئية بينما تضع الكلمة الثانية تأكيدها أكبر بقليل على المقومات المسموعة ولكن المجموعتين من المقومات لا يمكن فصلهما لأن اليونان - مهما تكن الكلمة المستعملة في حالة معطاة - يميلون إلى أن يفكروا في حدود الظاهرة ككل أي أن يكون المظهر المرئي والمظهر المسموع مرتبطين . وهكذا قد يكون كبيرك على صواب في ملاحظته أن الصاعقة (الفقرة ٣٥) « قد تكون اسما للنار على العموم أو ربما للنار للسموية على الخصوص »^(١١) وتقدم كلتا الكلمتين أمثلة للعجاز الوجودي (الأنتولوجي) ، إذ تعرض كل منهما نوعا خاصا من ظاهرة ملحوظة ، ظاهرة نارية ومؤثرة بطريقة تمثيلية (وقد تكون نغمية أيضا) على أنها « مثل سام » (باستعمال جملة جوتة) للعقل العام الناري الذي يدير كل الأشياء خلال كل الأشياء (الفقرة ١٢٠) .

والآن ، إن فكرتي الاشتغال والانطفاء كما تستعملان في الآلة والفكر الغربيين الحديثين تنطبقان مثلا على الناحية العليا للعملية الكونية - وهي انتقال

الأشكال الأخرى للمادة داخل النار « الاحتراق » و « الانطفاء » ، كما نص
 عليهما كلمت في الفقرة ٢٩ ، قد استعملهما هيراقليطس للنواحي الهابطة
 والتحتية للعملية ، فإنه تبقى الحقيقة التي هي : مها تكن الكلمة أو الكلمات
 التي قد تكون مستعملة ، فإن هيراقليطس قد فكر بوضوح في الناحيتين
 الهابطة والصاعدة للعملية على أنها مستمرتان بالتبادل ومن ثم يمكن فهمهما في
 حدود تصور مفرد . إنه يتحدث في الفقرة ٣٣ عن أرض « تذوب » بحرا :
 وعن بحر « يتصلب » أرضا . وعلى العكس من ذلك ، في روايات عديدة عن
 هيراقليطس ، ليست المادة « انصهارا » لكنها بالأخرى « تبخير » يصف
 الانتقال من أرض إلى شيء أكثر سيولة . وحتى لو كانت الكلمة اليونانية
 التي تدل على « التبخر » والتي توجد عند كتاب متأخرين ، هي من استعمال
 متأخر ، فإن فكرة ما عن العملية المتبخرة لا بد أنها كانت بطبيعة الحال مألوفا
 في فترة أكثر تبكيرا . وهناك فكرة عند آيتس Aëtius تشير إلى أنه
 قد يكون طاليس أول من وضع تأكيدا علميا على فكرة التبخر في العملية
 الطبيعية . ويتحدث بلوتارخ Plutarch في وضوح وبدقة كاملة - في ترجمته
 لنفس الفقرة - لأنه يرقم تقاطعه ، إن المذهب الثالث الذي ينسبه هنا لطاليس
 « أنه حتى نفس نار الشمس والنجوم ، والنار الكونية نفسها حقا ، تنغذى
 بتبخير المياه ^(١٢) » ولست أستطيع أن أجده سببا في الشك في تقرير بلوتارخ أن
 طاليس كان يرى مثل هذا الرأي ، إذ من المؤكد أنه من المعقول
 تماما أن طاليس ، وقد بدأ علمه أن المادة الأساسية هي الماء ، لا بد أنه تصور
 التبخر على أنه العملية الأولى للطبيعة . وإذا كان قد فعل ذلك فإن فكرة
 التبخر قد تكون حملتها المدرسة المليزية على أنها تصور على مهم . إن ثنات

الوثائق يمنعنا من أن نعرف الكلمة أو الكلمات التي قد تكون مستعملة للتعبير عن التصور، لكنني أظن أنه من المحتمل أن كلمة ما كانت مستعملة بالرغم من أنها قد لا تكون كلمة «السرمان» التي يشك في نسبتها إلى انكيمانس^(١٣) - كلمة واسعة تماما، أو مرادة للدلالة تماما، لتربط في تصور واحد فكرتي الانصهار والتبخّر وربما أيضا فكرة التفجير في لهب. ومن المحتمل أيضا - بالإشارة إلى العملية الطبيعية العكسية من النار الهابطة إلى أرض، أن العلماء المليزيين الأوائل قد استعملوا تصورا مشابها واسما ومرنا لينتظم أفكار الانطفاء الثاني (إنه ينطبق على التارحين تتحول إلى شيء أكثر ممكنا) والتسيل (من حالة هوائية إلى حالة مائية) والتجميد. وليس من شك في أن (الفرض) نظري لكنه لا يعدم نصيبا ما من الشواهد البمثلة. والآن، إذا كانت فكرتنا التبخّر والتسكائف - بالمعنى الواسع الذي تدلان عليها - سائدة في القرن السادس في ملطية - فليس بعيدا عن الاحتمال أن هيراقليطس في نهاية القرن - وقد كان يعيش على بعد خمسة وعشرين ميلا - قد كان على معرفة بها، وليس بعيدا عن الاحتمال أيضا أنه قد تأثر بها بالرغم من استقلاله المتباهي عن المفكرين الآخرين. بل إن أكثر المفكرين أصالة يتطلع في بعض الأحيان إلى الأمثلة المتصورة عند الآخرين، ثم ينقلها إلى أفكاره الخاصة، ومن المحتمل كذلك أن هيراقليطس كان مدينا لطرائق مليزية معينة في التفكير أكثر مما يدرك. (وينبغي أن نلاحظ أنه بالرغم من أنه برشق بعض الكلمات المؤذية ضد هوميروس وهسيود وفيثاغورس فليس هناك وثيقة على أنه قدم أية إشارة انتقاصية ضد علماء مدينة ملطية المجاورة) - إن الفكرة التي يبدو - باحتمال كبير جدا - أنه أخذها

عن فكر المدرسة الميليانية ، ونقلها ثم نوع فيها حسب تطلبات خياله إلا أكثر نشاطا ، هي تلك الفكرة : عن العملية الطبيعية المزدوجة والتي يمكن أن تدل عليها بغير دقة كما نتا التخلخل والتكاثف . ولأن هيراقليطس كان فوق كل شيء مفكرا إدراكيا ، وكان مسنعدا ومتيقظا دائما أن يغير نظرتة لملوك المتغير لآى شيء قد يواجهه ، وللجوانب الكثيرة التى ترى فى تنوع لآية ظاهرة ، فإنه قد تعرف - كأشكال مختلفة لنفس الشيء - على الطريق الصاعد ، وعملية التخفيف ، والعملية ذات الوجهين للتبخر والاشتعال ، وتعرف (داخليا) على الصراع نحو توحد عقلى ومعرفة ذاتية .

والآن يأتى سؤال دار من حوله جدل مدرسى عفيف . هل تتضمن العمليتان الصاعدة والهابطة للطبيعة ثلاثة مراحل رئيسية أم أربعا ؟ إن الفقرة ٣٢ تدل على التعاقب الأول وتدل الفقرة ٣٤ على التعاقب الأخير . هل الهواء - المذكور فى الفقرة ٣٤ وليس المذكور فى الفقرة ٣٢ - مرحلة حقيقية فى علم السكون عند هيراقليطس أولا ؟ ولقد ذهب بعض الباحثين بعيدا حتى إلى إنكار حجية الفقرة ٣٤ أو إلى اعتبارها على أنها ترجمة مصقولة لما قاله هيراقليطس حقيقة^(١٤) والآن من المحتمل - لى نكون متأكدين - أن ماكسيموس الصورى Maximus fo Tsigre الذى بنص على الفقرة كماهى والذى هو مفكر طريف لكنه غير دقيق دائما ، قد يكون أخذ من هيراقليطس ببساطة الفكرة العامة للناصر الطبيعية التى نحيا ونموت فى علاقة كل منها بالآخرى . وقد يكون تحدث فى غير دقة - عند صياغتها - فى حدود المذهب المألوف عن الناصر على أنها أربعة ، متجاهلا منهج هيراقليطس الثلاثى لأنه بعيد عن غرضه ككاتب

أخلاقي . ولكن هناك - على العكس من ذلك - الترجمة المؤكدة نوعا ما للنص كما أعطاها بلوتارخ : إن موت النار مولد الماء ^(١٥) وبالرغم من أن الأرض غير مذكورة في العبارة فإن العناصر الثلاثة المذكورة تشمل الهواء الذي هو العنصر المميز في الفقرة ٣٤ والذي هو محذوف من الفقرة ٣٢ .

وإذا افترضنا حيث نذ أن النص على الفقرة كان صحيحا فإن تفسيرنا ممكنا للتبين يمكن أن يكون أن هيراقليطس كان يرى الرأيين في مراحل مختلفة من حياته الفلسفية وذلك أنه قد بدأ بقبول الفكرة التقليدية عن العناصر الأربعة النار والهواء والماء والأرض ثم بسط أخيرا هذا النهج التقليدي بتركه الهواء . إن سببا لمثل هذا التبسيط يمكن أن تشير إليه الفقرة ٣٦ ، لأنه في إعلانه أن شمساً جديدة تولد وتموت كل يوم ، يعني هيراقليطس - كما يشرح جالينوس - أن الشمس تصاغ كل يوم من المياه المحيطة بالأرض ثم تصير مع المياه شيئا واحدا حين تختفي فيها في المساء ^(١٦) . إن الانتقال من الماء إلى النار ومن النار إلى الماء يدرك هنا على أنه انتقال مباشر دون افتراض حالة الهواء الوسيطة .

ورأى يمكن آخر في أن هيراقليطس قد يكون اعتقد في مبدأ الثلاثة ومبدأ الأربعة في نفس الوقت ، موحدا بين الهواء والنفس ومن ثم مع ما يمكن أن يسمى مؤخرا بالموجود بالقوة ، بينما كان يتصور العناصر الثلاثة الأخرى على أنها موجودات بالفعل . (وأنا أسلم أن هيراقليطس لم يكن يملك ألفاظا ملائمة لهذا الازدواج الارسطاليسي في الأفكار ، بل إنه لعلامة على عبقرية أنه يصل بتكرار فيما وراء الألفاظ التي يمكن الحصول عليها في محاولة لأن يصور ويشكل الأفكار التي يستطيع فقط أن يعبر عنها بتعدد) ، وبالرغم من أن مثل هذا

الرأى يفسر هيراقليطس على أنه يعطى الهواء بروزاً كبيراً في علم الكون أكثر مما هو مفروض عادة أن يكون له ، فإنه لا ينبغي أن يرفض دون اعتبار دليل بسيط في صالحه . ويذكر سكستس امبريقس مرتين رأياً ، كان يسراه أيانسديمس Aenesidemus وآخرون أن هيراقليطس كان يأخذ الهواء على أنه الوجود الأساسى . فهو يقول في فقرة - عند الحديث عن النظريات حول « العناصر الأولى والأساسية » - إنه حسب بعض التفهيرات كان هيراقليطس يفترض أن مثل هذه العناصر من طبيعة الهواء ، ولكن حسب تفهيرات أخرى فإنه كان يفترض أنها النار . وفي فقرة أخرى - عند الحديث عن « الموجود » يستشهد أيانسديمس على أنه يقول إن هيراقليطس قد اعتبره الهواء ^(١٧) . ولم يقل شيئاً أكثر من ذلك في الموضوع وينبغي أن تعترف بأنه لا يمكن استنباط نتيجة حاسمة من مثل هذه الشواهد المشتتة . وعلى أية حال ، إذا اعتبرنا أن النفس في المصور اليونانية المبكرة ترتبط تماماً مع الهواء ، وأن النفس بالنسبة لهيراقليطس هي المبدأ الأول (الفقرة ٤٣) ، وإذا اعتبرنا أيضاً مشكلة التوفيق بين الفقرة ٤٢ والفقرة ٣٤ ، وإذا اعتبرنا في النهاية أنه بينما النفس أسمى من الماء (الفقرتان ٤٢ ، ٤٩) فإنها مع ذلك من الشاهد العام في فقرات الفصل الرابع أنها ليست متساوية بطريقة عادية مع النار النقية - إذا اعتبرنا ذلك كله فإننى أظن أنه الآن على الأقل يمكن أن يقبل على أن هيراقليطس قد يكون اعتبر النفس على أنها تتذبذب بطريقة ما بين حالة الماء وحالة النار أو على أنها لذلك شئ ما أشبه بالهواء (حسب السياق الطبيعى للأتولوجية اليونانية المبكرة) . إن مثل هذه الهوائية يمكن أن تتصور على أنها حالة غير مستقرة وكامنة . منها تستطيع النفس أن تنزلق هابطة في الوحل أو أن تسمى صاعدة إلى حالة النار .

إن فقرتين من المجموعة الحالية ، وهما الفقرتان ٣٠ - ٣٣ ، تقدمان أمثلة معتمدة لفلسفات حديثة معينة أكثر تطورا ، ففي الفقرة ٣٣ ، التي يمكن أن تناقش لأنها أكثر الفقرتين اختصارا ، يظهر هيراقليطس على أنه يتلمس طريقا لتقرير شيء ما شبيه بقانون البقاء الطبيعي ، وبالرغم من أن فهمه للقانون بطبيعة الحال فهم بدائي وغامض نسبيا إذا قورن بالصياغة الدقيقة التي وضع فيها في الطبيعة الحديثة ، فإن في الفقرة بوضوح - مع ذلك - استبصارا جديدا ، وفيها إصرار على أنه لا يوجد في العملية المركبة لالتحولات الطبيعية شيء يكسب أو يفقد بطريقة كمية ، وهذا يمثل خطوة هامة في تطور الفكر العلمي .

إن الفقرة ٣٠ (« أحوال النار هي الاشتها والاشباع ») . ذات أهمية لأنها تمثل ما يمكن أن يسمى بالاتجاه الانفعالي في الفلسفة - الميل لأن نفسر جوهر الأشياء وألوان النشاط الخارجية على ضوء الخصائص التي نكتشفها داخليا على أنها نخصنا نحن . إن الحوادث الطبيعية - حين ننظر إليها بإدراك إنساني ، تبدو أنها تحرك بطريقة شبيهة نوعا ما بملوكنا الخاص . ولكن في أي حدود يعبر عن هذا التشابه ؟ لقد تحدث ينتشه وشوينهاور وفون هارتمان بطرق مختلفة عن الإرادة في الطبيعة .

وتحدث برجسون عن الوثبة الحيوية التي هي في قلب كل نشاط ، وتحدث آخرون عن العقل في الطبيعة ، وما أشبه ذلك . ولكن قد تقول كلمة مفردة قليلا جدا ، أو كثيرا جدا ، إذ قد تقول قليلا جدا وكثيرا جدا بطرق مختلفة . إن الاصطلاحين ، الاشتها والشبع ، يعطيان محيطا ملائما للفكرة التي لا يمكن قولها إلا نادرا . إن القوة المحركة كما نعرفها في الطبيعة (العواصف ، نمر

النبات ، والفرائز الحيوانية ، كما تميز من ألوان النشاط الميكانيكي للآلات التي من صنع الإنسان) هذه القوة ليست متجانسة ، إنها لا تعبر عن نفسها بدرجة متساوية في كل الأوقات ، إن هناك فترات من الاشتبا ، والحاجة ، والصراع ، وهناك فترات من الإشباع والراحة . والفترات المضادة بطبيعة الحال فترات استقطابية ودورية ونسبية بالتبادل ، لكنها مظاهر للطبيعة حقيقية ومؤثرة كما يمكن أن تلاحظ .

ومن بين الأسئلة التي كثر فيها الجدل فيما يخص علم الكون عند هيراقليطس سؤال عما إذا كان هيراقليطس قد اعتد أو لم يعتد في الأدوار العالمية ، ويتعين أكثر في مذهب الاحتراق . إن هذه الكلمة - كما استعملها الكتاب الرواقيون - تدل على انحلال العالم بالنار . ويتمتع المذهب الرواقي قائلًا إن مثل هذا الانحلال انحلال دوري . يحدث بعد دورات طويلة جدا من الوقت ، ويتبعه في النهاية الظهور التدريجي لعالم جديد من الكتلة النارية . إن دورة الوقت الطويلة بين احتراق وآخر تال له ، أو ربما بين الظهور الأول للأشياء من النار الكونية وانطفائها المطلق بأن تمتص فيها ثانية ، كانت تعد عند الرواقيين بالمذهب القديم - من المحتمل أن يكون من أصل كلداني - عن السنة الكبرى The Great Year . وبين الكلدانيين الذين كانوا فلكيين ومنجمين بارعين - كان طول مثل هذه الدورة الكونية - يعتقد بأنه يحدد بالوقت الذي استغرقته الكواكب السبعة المعروفة (مشتملة على الشمس والقمر) في العودة إلى الاقتران . إن طول السنة الكبرى في الأثر الكلداني كان يؤخذ على أنه يساوي ٣٦٠٠٠ من السنوات العادية

وهو رقم قد اختير بوضوح على أساس آخر غير التقدير الفلكي الدقيق . ويمكن أن توجد آثار مذهب مماثل غامض في تراث الهند وإيران القديمتين كما يمكن أن يوجد أيضا بين بعض السجلات السرداية في مايا *Mayas* وأزتكس *Aztecs* القديمتين . وفي المذهب الكلداني كان يعتقد أنه حين يحدث اتصال الكواكب في برج السرطان تنخفض كل الأشياء إلى ماء ، وحين يحدث في برج الجدى فإن كل الأشياء تتحد مع النار أو تفتني فيها .^(١٨) وعلى العكس من ذلك كانت فترة السنة الكبرى عند اليونان تقدر عادة على أنها تستمر ١٨٠٠٠ سنة أو ١٠٨٠٠ سنة . إن الرقم الأخير يحمل استغاثة خاصة لشعب متشوف أن يجد العلاقات بين الإنسان والعالم الأكبر ، لأنه يمثل ناتج ضرب ٣٠ (متوسط الفترة بين جيل إنسانى وجيل نال له) في ٣٦٠ (الفكرة المصوغه عن عدد أيام السنة) ومن ثم - بالنسبة للعقل القديم كانت السنة القديمة بهذا الطول تمثل ستة أجيال إنسانية ، مع الفترة بين جيل وجيل نال له محسوبة باليوم .

هل اعتقد هيراقليطس نفسه في انحلال العالم بالنار ؟ يظهر - بالنسبة لاجزاء الأعظم بين الكتاب القدامى - أنه يفترض أنه اعتقد ذلك . ومن المسلم به أن الفقرات المقبولة على أنها نصوص مباشرة لهيراقليطس لا تقدم برهاناً ولا وسيلة . وبالرغم من أن مجموعة الفقرات من ٢٨ - ٢٤ والفترة ٧٢ يمكن أن تفسر على أنها تشير إلى مثل هذا الاجتياح إذا كانت عبيدة هيراقليطس فيها يمكن أن تؤسس على أسس أخرى فإنها لا تثبت أى شئ بنفسها في هذه الناحية من حيث إنها كلها يمكن أن تفسر بطريقة مبعثرة بدون إشارة إلى

المذهب . إن كل واحدة منها قد تصف مظهراً للسلوك اليومي للنار في علاقتها بالعالم المتغير بلا توقف ، وبدون افتراض وقت تفنى النار كل شئ آخر تماماً . إن السؤال عما إذا كان هيراقليطس قد اعتد أو لم يعتقد في مذهب احتراق العالم ودورات العالم لا يمكن أن يجاب عنه من شاهد للفقرات الثثة وحدها ، إن معظم الشواهد ، قبل وبعد ، ينبغي أن تكون حادثة ومؤسسة على برهان مباشر .

إن أقوى مناقشة ضد افتراض أن هيراقليطس قد اعتد مثل هذا المذهب رسمها كبرك على الاعتبار الآتية . فهو يناقش (١) أن النعمة الكلية في مناقشة هيراقليطس ضد المذهب لأن (وحدة الأضداد التي تقوم عليها الكلمة (اللوغوس) تعتمد على التوازن بينها ، (٢) وأن المذهب يناقض التأكيد على « المتعاقبات » (كما في الفقرة ٢٩) والتأكيد على « التبادل » الذي يستمر بين النار وكل الأشياء (فقرة ٢٨) ، (٣) وأن المذهب يناقض التقدير (فقرة ٢٩) بأن العملية الكلية « أبدية ولا يمكن أن تدمر » (إن تفسير كبرك ل (إنه يكون دائماً - هو - وسوف يكون) ، (٤) أن ذلك يعني أن أفلاطون قد أخطأ خطأ كبيراً في التمييز بين نظرة إمباروقليس في أن الوحدة والتفرقة الكلّيتين يوجدان بالتبادل وبين نظرة هيراقليطس في أن الحالتين توجدان في الوقت نفسه ، (٥) أنه « حتى بين الرواقين الذين يتماطفون معه هناك بعض يشكون في تفسير الاحتراق » ، وأن الفقرات التي يفترض أنها تؤيد النظرة هي بغير ذات قيمة برهانية على الفرض^(١٩) . إن نظام المناقشات نظام رهيب بسبب قوتها التجميعية وبسبب السمعة العقلية المستحقة لذلك

عرضوها . ولكنها على أية حال تنضال عن أن تكون خاتمة وكى نكون على قدرة فى أن نعتبر بعدل مايمكن أن يقال على الجهة المقابلة للسؤال فإنى سوف أعالج باختصار هذه المناقشات واحدة واحدة .

(١) - إن المناقشة الأولى تبدولى أنها أقواها . ويضيف كيرك « لو توقف (الصراع) الذى يرمز إلى التفاعل ، وما يتبعه من إصرار على التوتر حينئذيتوقف العالم عن الوجود - وهى نتيجة وبخ هيراقليطس هوميروس عليها بوضوح » (الفقرة ٢٧) وبالرغم من السلوك الذى يدحض نفسه للنتيجة المزعومة فإنى أظن على أية حال أنه قد يكون من الم شروع أن نسأل إذا ما كانت النتيجة تتبع فى المعنى الذى افترضه كيرك . ولو أن سيطرة النار فى احتراق أدت إلى تدمير الصراع كله ، فمن المسم به أن ينشأ . وقف - فترة من السلام والراحة المطلقين - كهذا الذى أنكرته بإيضاح قولات عديدة لهيراقليطس . ولكن هل يمكن أن يكون الاحتراق الكونى . مطلقا أبدا ؟ وهل يستطيع - فى حدود تفكير هيراقليطس - أن يمثل فترة من التوحيد النقي والتوقف غير الموق ؟ إن الفكرة نفسها مخالفة لأسلوب هيراقليطس فى التفكير ، ولكن ألا يمكن أن يكون هناك احتراق كونى دورى دون أى اقحام لانقضاء ؟ ليس هناك شىء تقى عن الموقف الكونى المضاد - حين تحول كمية حدية من المادة النارية نفسها إلى الماء والأرض . إذا لايمكن أن يكون هناك . وقف مضاد يحدث فى أدوار طويلة متسقة ، ينبثق فيها العالم بطريقة ما إلى لمب (كما وصف الرواة الحدث) دون أن يتضمن شيئا أكثر من أن كمية حدية من المادة الكونية (والى هى أيضا عملية) نحولنا إلى حالة نارية ؟ إن الحالة النارية

الكونية بالتأكيدي ينبغي أن تكون غير تقيّة نوعاً ما حتى تسمح لبذور عالم مقبل أن تنبثق منها. وحتى لو أن الطريق الصاعد مسيطر أثناء فترات كونية معينة ، فإن اتجاهات الطريق الهابط ينبغي أن تكون دائماً كامنة فيه .

٢ ، ٣ - إن الإجابة المقترحة عن مناقشة كيرك الأولى قد تكون صحيحة نوعاً ما بالنسبة لحالة مناقشته الثانية والثالثة أيضاً ، ولقد وضع غموض جملة « بمقاييس منتظمة موضع الاعتبار في الملاحظة على الفقرة ٢٩ (فهرستب) . ومن المستحيل بسبب هذا الغموض أن نعرف إذا ما كانت الجملة تناقض في صالح الاعتقاد في دورات كونية أو ضدها . وبالإضافة إلى ذلك فإن القول بأن العملية الكونية كائنة دائماً وسوف تكون ، لا يعني الإنكار بأنه قد تكون هناك دورات واسعة تتقلب فيها مجموعة من الخصائص آناً وتقلب مجموعة أخرى ، آناً آخر .

(٤) - ماذا - إذن - من تمييز أفلاطون - في السوفسطائي - بين هيراقليطس الذي يقال إنه أعلن أن الوحدة والكثرة يوجدان في وقت واحد ، وبين أمبادوقليس الذي يقال إنه كان يرى أن الحالتين المتناقضتين تحدثان في تعاقب زمني ؟ ^(٢٠) من المسلم به أن الوحدة والكثرة في هذا السياق تشيران - بالقدر الذي يخص هيراقليطس - إلى النار من جهة ، وإلى عالم من أشياء مفردة من جهة أخرى ، ويلاحظ كيرك أنه « لا توجد دعامة من احتراق عند هيراقليطس قادرة على تفسير البرهان . » وعلى أية حال فإن الإنسان يستطيع أن يلاحظ أنه توجد أماكن أخرى في المحاورات يظهر فيها أفلاطون غير دقيق وصاحب هوى نوعاً ما في إشاراته التاريخية ، وأن هناك سبباً ما أن

نفترض أن آراءه عن هيراقليطس قد تكون مأخوذة من الهيراقليطيين الذين كانوا معاصرين له ، أكثر من أن تكون مأخوذة من دراسة نصية لكتابات الفيلسوف نفسه والأكثر قدما^(٢١) . ومجمل القول أن إشارة أفلاطون بالرغم من أنها حجر عثرة - فإنها ليست نقضا .

وأخيرا إن المناقشة الخامسة ليست مناقشة إيجابية ، ولكنها تتجمل في القول بأنه لا الدليل من الآراء الرواقية عن هيراقليطس ، ولا الدليل من الفقرات الصحيحة - قاطعان .

وعلى الجهة الأخرى من النقاش فإن معظم ماتخير به الشواهد المباشرة على هيئة براهين ليست نصوصا دقيقة ، يوجد في كتاب السماء De Caelo عند أرسطو إذ يعلن أرسطو :

« أن الجميع يتفقون على أن العالم يتكون ، ولكن بعضا - وقد حدث التكون - يقولون إن العالم المتكون أبدي ، ويقول آخرون إنه قابل للفساد شأن أي تكون طبيعي آخر ، وآخرون يعتقدون أيضا مع أمبادوقليس ألا كراجاسي وهيراقليطس الأفوسمي أن هناك تبديلا في عمية الفساد التي تأخذ هذا الاتجاه آنا ، وذلك الاتجاه آنا آخر ، ثم تستمر بلا نهاية . »^(٢٢)

إن أرسطو هنا يقارن موقف هيراقليطس بالاعتقاد الذي يقول إن العالم سوف يستمر إلى الأبد ، وبالاعتقاد الذي يقول إن العالم سوف يدمر مرة واحدة وإلى الأبد ، من أجل ذلك لابد أنه يفهم هيراقليطس على أنه يعتقد أن العالم سوف يدمر ثم يخلق من جديد في سالة من كوارث وتجديدات

كونية لا تستمر بلا نهاية » إن الناحية الكارثية لمثل هذه الدائرة - إذا كان هيراقليطس قد اعتقدها - قد تكون (مهما تكن الكلمة التي قد يكون استعمالها) ما أشارت إليه مؤخرًا الكلمة الرواقية - الاحتراق . ومن الممكن - بطبيعة الحال - أن أرسطو - كما أشرنا سابقًا في حالة أفلاطون - قد يكون أخطأ في نسبة آراء هيراقليطس التي تطورت على يد هيراقليطيين ذوي أسلوب ذاتي معين في القرن الرابع . ومن ناحية أخرى فإنه ليس هناك شاهد - ولا أظن أحدا ذهب إليه أبدا - على أن المذهب قد أثر بين الهيراقليطيين في عصر أفلاطون أو أرسطو . وإذا لم يكن المذهب يرجع إلى هيراقليطس نفسه فإن النظرية البديلة العادية أنه من أصل رواقى . ومع ذلك فإن أرسطو هنا - وهو يسبق مجيى الرواقية بمجبل - يشير إلى المذهب ويفترض بوضوح أنه يرجع إلى هيراقليطس قبل قرن ونصف . ألا يقدم افتراض أرسطو الواضح أساسا معقولا - بالرغم من أنه نطى بلا مبرر - على ظنه أن هيراقليطس قد اعتقد أو أنه تأمل على الأقل مذهب احتراق العالم على دورات ؟

إن هناك فقرة أخرى عند أرسطو - تدل - ربما أكثر وضوحا - على أنه يعزو المذهب إلى هيراقليطس . فهو يستشهد في الكتاب الثالث من الطبيعة . وربما ينص - (والتأكد هنا غير ممكن) بهيراقليطس على أنه يقول بأن « كل الأشياء في وقت معين تصبح نارا » . ولو أن هذه القولة أخذت بذاتها فإنه يمكن تفسيرها على وجهين : فهي يمكن أن تشير (١) إلى احتراق عام فيه تدخل كل الأشياء . معا في حالة نارية ، أو (٢) إلى الرأى بأن الأشياء المختلفة في أوقات مختلفة تأتي إلى نهاية وجودها الفردى ومن ثم تذوب في النار

التي هي المكون الجوهرى لكل شيء . وباختصار فإننا يمكن أن نسأل إذا ما كانت « كل الأشياء » تؤخذ على أنها عبارة تجميعية أو تفريقية . ويبدو لي أن السياق يجعل الإجابة واضحة . لقد وضع أرسطو القضية التي تقول إنه « لا النار ولا أى عنصر آخر يمكن أن تكون متناهية » أى غير محدودة بمحذور عناصر أخرى ونماذج أخرى من المادة معا . وذلك أن تقول كما يضيف هو في الجملة التالية « إن كل الأشياء لا تستطيع أن تكون أو أن تصبح واحدة منها » هذا هو تقرير أرسطو من نظراته الخاصة . ثم يضيف نظرة هيراقليطس - عن طريق المقارنة - بأن كل الأشياء في وقت معين لا بد أن تصبح نارا .^(٢٣) ولن تكون هناك نقطة لتقديم رأى هيراقليطس (أو رأيه المفترض) هنا إلا إذا عرض على أنه يعارض الرأى الذى يؤيده أرسطو نفسه . إن أرسطو يعلن في الفقرة أن الكل ، وأن العالم كله لا يستطيع أبدا أن يصير مادة واحدة كالنار . وهو يقصد بوضوح أن يستشهد بهيراقليطس على أنه يعلن - على النقيض - أن كل الأشياء في وقت معين تستطيع أن تصبح ولا بد أن تصبح نارا .

وبالرغم من أنه توجد بين الرواة إشارات متأخرة عديدة تعزو إلى هيراقليطس عقيدة في احتراق عام دورى ، فإن مثل هذه الإشارات ليست لها إلا قيمة قليلة مدعومة لأن الأمر قد يكون أن الأخبار التي جمعها الرواة قد نبئت - على الأقل في جزء كبير منها من الأخبار والآراء التي كانت سائدة في الدوائر الارسطاليدية . إن سمبليقيس *Simplicius* الشارح الأرسطى - في معالجته للفقرة السابقة من كتاب السماء يلخص في كلمات ما يرى أنه مذهب

هيراقلطس: «إن العالم ينبثق إلى لهب على دورات ويصير منطفئا على دورات». إن أكل هذه القولات قد قالها آيتس ، كما أعاد صياغتها ديلز من رسالة منسوبة إلى بلوتارخ ومن رسائل ستوبائوس . إن الروایتين تتفقان - بالرغم من بعض الفروق القليلة - على أن تعزوا إلى هيراقلطس وهيباس Hippasus معا الرأي بأن «العالم والأجسام فيه تذبذب بالنار» في الاحترق العام . وبالإضافة إلى ذلك فإن الروایتين تذكران الإذابة النارية الكلية بجملة «مرة ثانية» - وهي تعنى بوضوح أن الاحتراق العام لا يحدث مرة واحدة بل يتكرر حدوثه .^(٢٤) ويمكن أن تضاف براهين مروية أخرى على نفس الأثر . إن مثل هذه النصوص تظهر كم كان شائعا في العصور القديمة المتأخرة أنه كان من المؤلفين بين الباحثين أن تعزى عقيدة الاحتراق إلى هيراقلطس وأنه من المحتمل (وليس أكثر من ذلك) أن هؤلاء الرواة أو بعضهم قد كان في متناول أيديهم نص كتاب هيراقلطس ، ولكن من الممكن أيضا أنهم قد يكونون يرددون ببساطة تفهيرا تقليديا غير محقق .

ومن المستحيل في مواجهة هذه الأدلة والشواهد المتعارضة أن نتأكد اليوم مما إذا كان هيراقلطس اعتقد أو لم يعتقد في دورية نارية للعالم . ومن بين الباحثين المحدثين يرى جو مبرز (الأ' كبر) ، وزيلر وجيجون وستوك (المترجم الارسطاليسى) وما ندولفو أنه اعتقد فيها ، ويرى بيرنت وفرانكل وتشيرنس وكبيرك وآخرون أنه لم يعتقد فيها . ولقد اعتبر السؤال على أنه سؤال مفتوح ، ولحسن الحظ ليس حله مطلوبا لفهم النقاط الجوهرية في تعاليم هيراقلطس ولا في تقدير معناها الإنساني .

إن الفقرة الأخيرة من المجموعة الحالية (الفقرة ٤١) تميتنا على أن تنتقل إلى مادة الفصل التالى إذ أنها تحتوى على القول الوحيدة الموجودة لهيراقليطس والتي تتميز بأنها عن طبيعة الارتقاء الحيوانى . وأن المؤلف الأرسطالىسى المجهول الذى كتب كتاب العالم De Mundo يفهم بوضوح تماما الضربة، ووضع السؤال على أنها تعنى ضربة إلهية تحت الحيوان من الدخلى^(٢٥) ، أكثر من أنها ضربة سوط من الخارج . (ولتكن متاكدا أنه من الممكن تماما أن هيراقليطس الذى كان يفكر بطريقة مشتتة قد يكون لديه الرأى الأخير والفكرة الأكثر عموما فى العقل أيضا - لأنه يستطيع أن يساعد على أنه رمز بصري خارجي للرأى السابق) . وبالرغم من أن الكاتب الأرسطاليسى نص على الفقرة مباشرة بعد أن يعلن أن كل الحيوانات تولد وتنمو وتنطق « مطبعة شريعة الله » فمن المحتمل أنه كرجل أرسطاليسى لم تكن لديه الفكرة عن إله مشخص فى العقل . ولو أن (جلته فى طاعة الشريعة) أخذت استعاريا فإن نظرية عن الله على أنه الحث الإلهى قد تكون شبيهة بنظرة هيراقليطس إلا أن هيراقليطس يسدى اهتماما أكثر بالوسائل المفاجئة والخاصة والمتحاربة ذاتيا التى فيها يخرج الحث الإلهى أن يفصح عن نفسه . وبطريقة مشابهة فإن الخير الذى يفهم هو خير نبي (الفقرة ٩٩) - . ونحن يفعل هذا الخير - سواء لصالح العامل أو لسكره - . فمن المحتمل أنه يشبه ضربة السوط فى حديثها وعدم توقعها . إن مثل هذا الارتقاء الحيوانى - على مدخل المعرفة - وسط بين النشاط النارى الذى يستمر أبدا فى العالم الطبيعى والنار التى تستفى ذاتيا والتى يستطيع العقل الواعى أن يرتفع إليها بالفحص الذاتى (الفقرة ٨) والاستماع إلى الكلمة (اللوغوس) (الفقرة ٢) (التى هى فى الحال ليست إلا شيئا واحدا مع النفس المفردة .

الفصل الرابع

النفس الانسانية

٤٢ - إنك ان تستطيع أن تكتشف حدود النفس ، حتى لو سلكت إلى ذلك كل سبيل ، وهكذا يكون عمق معناها .

٤٣ - النفس هي التبخر الذى عنه يصدر كل شىء آخر ، وبالإضافة إلى ذلك فإنها أقل الأشياء جسمية ، ثم إنها فى حالة سيلان مستمر ، لأن العالم المتحرك لا يستطيع أن يعرفه إلا ما كان متحركا .

٤٤ - تبخر النفوس مما هو رطب .

٤٥ - إن للنفس مبدأها الخاص فى النمو .

٤٦ - النفس الجافة أحسن وأكثر حكمة .

٤٧ - تجدد النفوس لئلا تنفد فى أن تصير رطبة .

٤٨ - إن الخمور ينبغي أن يقوده غلام صغير ، يتبعه مترنحا دون أن يعرف أين يسير ، لأن نفسه رطبة .

٤٩ - إن موت النفوس أن تصير ماء ، وإن موت الماء أن يصير أرضا ، وعلى العكس من ذلك يأتى الماء من الأرض ، وتأتى النفوس من الماء .

٥٠ - حتى شراب الشعير المقدس ينفك إذا لم يحرك .

٥١ - من الميسر أن تقاوم الرغبة المندفعة ، وكل ما تريده سيكون على حساب النفس .

٥٢ - ليس من الخير أن تحدث الأشياء للناس كما يشهون تماماً .

٥٣ - ولو أنه من الخير أن نخفي جهلنا ، فإب ذلك عمير حين نستقيم للخمر .

٥٤ - يضطرب الأبله عند كل كلمة .

٥٥ - الأغنياء كالصم ولو أنهم يسمعون وينطبق عليهم القول المأثور :
إنهم غائبون حين يكونون حاضرين .

٥٦ - التعصب هو الداء المقدس .

٥٧ - لا يهتم معظم الناس بالأشياء التي يواجهونها ، ولا يفهمونها حتى حين يتعلمون عنها ، ولو أنهم يظنون أنهم يفعلون ذلك .

٥٨ - لو أن كل الأشياء الموجودة كانت دخانا لميزانها بالشم .

٥٩ - في هادس (الجحيم) تدرك النفوس بالشم .

٦٠ - الجثث أحق من الروث في أن تطرح بعيدا .

إن السؤال عن النفس هو - في الأساس - سؤال عما هو حي فعلا ، حياة ليست كذلك التي تلاحظ خارجيا في الكائنات الحية الأخرى ، لكن كما يعرفها إنسان يعيش ويكون على علم متأمل بنفسه كشيء حي . ولكن في الوقت الذي يكون فيه العلم بالنفس أكثر الخطوات جوهرية في الوصول إلى ماتنبيه الحياة فإنه ينبغي أن تصطحبها خطوة أخرى . إن الناس ليسوا نفسيين Solipsists وليس هناك أحد - مهما يكن أنايا - يعرف نفسه وحدها . فالنفس تكون جماعات ، وإن معرفة الإنسان النامية لما هو نفسه فعلا ، مرتبطة - بطريقة ما - بمعرفة النامي لمراكز المعرفة الأخرى التي تحيط به . وتبعا لذلك فإن معرفتنا عن النفس معرفة داخلية وخارجية في وقت واحد . إن الاكتشاف الداخلي ذو أهمية أساسية لمن يبحث عن منهج فلسفي عميق (الفقرة ٨) ، ولكن المجموعة الحالية من الفقرات تتضمن تفاعلا بين السلوكيين .

إن أول عمل ، في البحث عن فهم لنظرة هيراقليطس عن النفس - هو أن نتفق على ترجمة أكثر ملامحة للكلمة الإغريقية ψυχή . إن ثلاث كلمات انجليزية تقدم نفسها وهي : soul , psyche , self . إن الكلمة « soul » هي الترجمة التقليدية ، ولكن الاعتراض عليها أن الكلمة قد أصبحت في عقول كثير من الناس مختلطة بتصورات لاهوتية وأخرى معينة ، وبخاصة تصورات الخلق والخلود الإلهيين بل إنه من الممكن أن نسمع أحيانا الرأي الذي يقول إن النفس لا توجد أو قد لا توجد . وهو رأي يمكن أن يوجد عادة ليمثل الطريقة المفككة وغير الدقيقة لتحديث يرفض المضمونات اللاهوتية المفترضة للكلمة . والآن ، إن إنكار وجود النفس أو الشك فيه هو أن تفقد صلة دقيقة

بمعنى النفس ψυχή كما استعملها الكتاب الإغريق إلا أكثر تأملا والذين لم تعقهم عقيدة وبالذات هيراقليطس وأرسطو. إن هناك معنى - لو وضع في حدود ضيقة بنائية - يكون فيه من المستحيل أن نشك في أن المفكر أو الشاك لا يوجد في الحقيقة في لحظة الشك ، وإنه لعمل أساسى لتحليل الفلسفى أن ندل بدقة على هذا المعنى . لو أن كلمة (soul) أخذت لتعنى فقط معنى الوجود والعلم في وسط معين من الأحداث الملحوظة دون أى تسليم واضح يضع في الاعتبار الأصل أو الحالة أو المصير فإن الكلمة تكون كلمة مرضية ، ولكن الكلمة أصبحت مشكوكا فيها - في نواح كثيرة - بسبب الإيماءات التى تتلاقى بها . ولذلك فإن بعض الكتاب المحدثين يفضلون أن يضعوا مكانها الكلمة المتجزأة (psyche) - ظانين بلا شك أن هذه الكلمة - برنينها الهابط إلى الأرض - متخلصة من المفهومات الوصفية . ومن المحتمل أنهم يمدعون أنفسهم لأنه لو كانت كلمة (soul) تحمل نفمة الكنيسة ومدرسة الأحد ، فإن كلمة psyche ليست أقل قوة في إيجائها معنى المعمل النفسى والعيادة العقلية الصحية . إن مثل هذه الإيماءات غير قصدية ولكنها قد تلجم المفكر الذى يستعملها بمفهومات لم يفحصها تماما . وقد تكون كلمة (self) أكثر من الكلمتين الآخرين تحاشيا من مثل هذه الصعوبات بالرغم من أنها قد نعمل إلى عقول بعض الناس تأكيداً فردياً موحية - ربما بدون وعى - كلمة أنانى (selfish) على أنها مثيلتها الواضحة . وحين تختار هذه الكلمة فإننا ينبئ أن نتحاشى مثل هذه المفهومات ، لأننا ينبئ أن نسمح للتنا أن تتحكم في الإمكانية التى قد تفرها النفوس - جزئيا أو كلياً - سواء مع نفوس أخرى أو مع نفسية

أكثر عموماً وألوهية . إن الشيء المهم هو أن نختار ونصوغ كلماتنا في طريقة لا تتسرع في الحكم على الأسئلة التي قد تثار ، وذلك يتطلب يقظة مستمرة . وعلى كل ، فيبدو لي أنه من الأحكام أن تترجم الكلمة الإغريقية ψυχή بكلمة « soul » في الفقرات كي يميزها من كلمة « self » في العرض الآتي .

وينبغي أن نلاحظ نقطة أخرى حول استعمال هيراقليطس لكلمة ، وهي أنه لا يستعمل الأداة مع الكلمة أبداً إلا في الفقرة ٤٨ . وعندما تكون الكلمة جمعا (الفقرات ٤٤ ، ٤٧ ، ٤٩) فلا توجد مشكلة في الترجمة ، لأن اصطلاح الانجليزية يسمح لنا أن نتحدث عن النفوس (souls) بدون الأداة . ولا توجد مشكلة أيضاً في الفقرة ٤٦ ، لأن استعمال أداة الذكرة هنا (والتي لا توجد في اللغة الإغريقية) يبدو أنه أكثر الوسائل اصطلاحية في ملاءمة الجملة في الانجليزية . وفي الفقرة ٤٨ التي هي المثال الوحيد حيث تستعمل أداة التعريف ، يسوغ السياق الترجمة إلى « his soul » . ولكن في الفقرات ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٥١ قد يؤدي عدم وجود الأداة في الإنجليزية إلى شيء من الغرابة . ولقد استلم المترجمون أحيانا لاغراء تبسيط الإنجليزية بكتابة (the soul) في هذه الأمثلة (كما يفعل فيربانكس في الفقرة ٤٢) ولا تيمور في الفقرتين ٤٢ ، ٥١ ، و فريمان في الفقرات ٤٢ ، ٤٥ ، ٥١ ، ولكن مثل هذا التسهيل يجلب في الانجليزية جوا من التحديد ومفهوماً من الجوهرية غير موجود في الإغريقية . ومن الضروري هنا أن نتذكر المناقشة التي في المقدمة حول أنواع معينة من النמוש التي هي داخلية في اللغة والتي هي تصورات أساسية في عصر هيراقليطس ، وعلى الخصوص النמוש سم بين الأقسام الكلام الأخرى .

إن النفس (Soul) بالنسبة لهيراقليطس اسم على الأغلب، إنها أقرب أن تكون اسما من أن تكون شيئا آخر. ومع ذلك فإنه عند استعمالها دون أداة يتعاشى ارتباطا نحويا كاملا، والأسماء في الأمثلة الأربعة المذكورة ترفرف على حافة الصفة، وربما على حافة الفعل أيضا. إن جملة « The Soul » من المحتمل أن تحمل لقارىء محدث - ربي (ولو بطريقة غير دقيقة) على أفكار مسيحية - إichاء بالبقاء، وهو بطبيعة الحال إichاء غير موجود في تصور هيراقليطس. إن النفس بالنسبة لهيراقليطس هي كيفية وجوده وقوة في وقت واحد. إنها بلا شك شيء حقيقي، وإنها حقيقة ذات أهمية قصوى (لأن الإنسان يستطيع أن يثير أسئلة حول النفوس أو أى شيء آخر بطريقة واحدة : وهي أن يكون نفسا)، ومع ذلك فإننا ينبغي أن نتعاشى الوقوع في شرك أحداث النحو والاصطلاح، بالحديث كثيرا عنها .

ولأن هيراقليطس يبنى علم كون Cosmology، فإنه يصبح من الضروري بالنسبة له أن يضع في اعتبارنا كيف أن النفس ترتبط بعناصر أخرى في العالم المناسب، ففي الفقرة ٤٤ يقال إن أصل النفوس فيما هو رطب، وأنها تبخر من الرطوبة، وفي الفقرة ٤٣ - على حكم أرسطو - يقال إن النفس عملية تبخر. إن كلمة ἀναθυμίασις في الفقرة ٤٣ وصفتها المشابهة في الفقرة ٤٤ تفهمان التبخر القى هو دافئ أو حار أو حتى نارى لأن التحول - كما أشرنا من قبل - من الماء إلى الهواء والتحول من الهواء إلى النار، يعتبر حالات مستمرة لعملية واحدة، تمثل الطريق الصاعد. إن هيراقليطس ومعاصريه لم يكونوا متعودين أن يميزوا بين التبخر والانفجار في لهب. ولقد رأوا الظاهرة الأخيرة بوضوح

على أنها تشكيل أو ناتج طبيعي للظاهرة الأولى . إن البخار - في حدود الرؤية الساذجة - يشبه الدخان ، والدخان يوحى بالنار ، وذلك يشير إلى الطريق الصاعد . وعلى العكس من ذلك فإن البخار على قدر ما يكون رطباً فإنه في هذه الحالة يكشف عن ميله المضاد بأن يتحرك على طول الطريق الهابط ، محولاً نفسه إلى ماء ، وإذا استمر الميل ، يحول نفسه إلى وحل وإلى أرض ، ويكون للنفس حينئذ مكانها الطبيعي في مكان ما في المسافة بين الماء والنار ، وتشتمل في داخلها على إمكانيات التحول الذاتي في كلا الاتجاهين . إن هذه الحالة الخاصة التي هي بين بين ، تسمح لها أن تغير نفسها ، أو تخضع للتغير في كلا الاتجاهين ، وهذه الحالة يضمها هيراقليطس مع المراحل الأخرى في العملية الطبيعية الصاعدة - الهابطة والتي تظهر نفسها على هيئة بخار أو دخان أو تصعد نارياً .

ومع النفس وقوتها المتحولة ذاتياً كما تدرك في النظر الطبيعي ، نجد من السهل أن نرى المقصود بالفقرة ٤٦ من ناحية ، والفقرات ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ من ناحية أخرى . ولأن النفس شيء ما حركي تتجنى دائماً - بنوع من الدفع الداخلي - أن تصبح شيئاً آخر أكثر مما كانت وما تكون فإنها (إذا كانت حكيمة وممتازة) قد تنازل صاعدة كي تصبح أكثر جفافاً ووضوحاً ونارية ، أو (إذا استسلمت للتحلل) فإنها قد تنحدر هابطة كي تصبح أكثر وطوبى . والنفس في لغة أرسطو قوة تستطيع أن تحقق نفسها - أكثر أو أقل - في أي من الاتجاهين ولم تكن أنفاظ هيراقليطس رقادة على أن تعبر عن مثل هذا التمييز المجرد منطقياً كتمييز أرسطو بين القوة والفعل ، ولكن ملمحاً من ملامح عبقريته

المؤثرة يتميز في مقدرة على أن يصل - بطريقة مجملّة مبهمّة - إلى أفكار فيما وراء الدرجة الدلالية الطبيعية للغة البدائية نوعا ما .

ويعقد الموقف نوعا ما أنه في القطعة المروية الرئيسة التي منها أخذت الفقرة ٤٤ ، تظهر الفقرة كأنها ملحق بالملاحظة المشهورة عن استحالة النزول مرتين في النهر نفسه (الفقرة ٢١) . وتسير القطعة كلها - كما سجلها آريس ديديمس Arius Didymus - على النحو التالى : « بالنسبة لأولئك الذين ينزلون في النهر نفسه ، تنساب مياه أخرى باستمرار . وإن النفوس تبخر مما هو رطب » . ومن العسير أن نجد أى ارتباط واضح بين الجملتين ، ومن ثم فقد حكمت بأنه من الأحسن أن أفدهما منفصلتين على أنهما فقرتان متمايزتان في التنظيم الحالى . وعلى أية حال ، فإن الكلمات التى قدم بها آريس ديديمس القطعة المزدوجة توحي بأنه كان يرى ارتباطا بينهما أو أنه كان يحاول أن يراه . إن ما يقوله هو : « لأن هيراقليطس أراد أن يوضح أن النفوس تصبح على معرفة عقلية حين تصاعد فى بخار ، فإنه مثلها بالأنهار ، متحدثا هكذا . . . » ثم يأتى النص المزدوج . وبالرغم من أن هذا التفسير يجعل المسألة أكثر اضطرابا ، فإننى أظن أننا قد نجد مفتاحا آخر فى فقرة أخرى عند آريس ، التى فيها يعزو إلى هيراقليطس النظرة بأن النفس « تبخر مدرك » ^(١) . ومن الواضح أن هيراقليطس يحاول - باستعارة أو بأخرى - أن ينقل الفكرة التى تقول إن النفس توجد من عناصر رطوية معينة فى الطبيعة (ولربما كان فى ذهنه فكرة رطوبة الرحم الأم) ، وإن سر الفردية الظاهرة الذى لا تستطيع أية نظرية أن تفسره تفسيراً مرضياً ، يمكن أن يوصف مجازاً بأنه يساعد أو يتبخر من تلك الرطوبة

المتكونة . إن أرسطو في كتابه النفس De anima يستعمل ألفاظا أكثر تطورا من الناحية الفلسفية ليعالج نفس المشكلة ، ولكننى لا أستطيع أن أرى أن تخصيصه لمؤثرات النفس على أنها معانى (اللوغوس) موجودة فى المادة يصيب لب المشكلة أكثر مما استطاع أن يصيها تمثيل هيراقليطس التصويرى الساذج .

ولكن بينما يقيم النظر الطبيعى جزءا جوهرى من الحقيقة حول النفس فإنه لا يقيم ولا يستطيع أن يقيم الحقيقة الكلية عنها . وإذا كان ينبغى أن يفهم مذهب هيراقليطس فإن ظاهرتين للنفس متناقضتين ولا يتقضان بالتبادل ينبغى أن يوضعا موضع الاعتبار معا . إن النفس - من ناحية - ظاهرة واضحة متناهية فى العالم الطبيعى ، إنها تولد من الرطوبة ، وفى النهاية سوف تنفنى مرة ثانية (بالرغم من أنه ليس ضروريا أن يكون ذلك لحظة ما نسميه موتا) . والنفس - من ناحية أخرى - تمتلك - أثناء فترة الوقت التى تكون فيها حية - استقلالاً ذاتيا حقيقيا ولو أنه استقلال محدود . إن الفقرة ٤٥ مهمة فى هذا الارتباط ، وذلك أن تقول إن النفس لها مبدؤها الخاص فى النمو ، هو أن تقول إنها لا ينبغى أن تفهم لا على أنها تدفع إلى الفعل من الخارج ، بل على أنها تحرك نفسها من الداخل - مثلا تعيد النار إشعال نفسها من شرارة صغيرة . إن الإنسان يستطيع أن يعرف ما هى النفس بطريقة واحدة ، وهى أن يعيش مثل هذه العملية من إعادة إشعال النفس . إن النفس ، التى تسمى الذاتية Selfhood - فريدة فى ذلك ، إنها تملك خاصية مضاعفة ، وهى خاصية الوجود ، وخاصية معرفة وجودها . وفى تاريخ النظر الفلاسفى أخذ المذهب المادى أحدا بالظاهرين على

أنه المظهر الأساسي ، وأخذ المذهب المثالي المظهر الآخر : ولكن هذين النظامين المتعارضين من التفكير ليسا - في نظرة هيراقليطس - شاملين للتعبير عن الحقيقة : لأنه يعتقد أن الحقيقة متناقضة في القاع (الفقرة ١٧) ، وأن كل شيء آخر يتكون منها (الفقرة ٤٣) لا يمكن أن يعرف بالتأكيد بأية وسيلة مفردة من الحيلة العقلية (الفقرة ٤٢) . وإن النفس نتيجة عرضية بدرجة كبيرة أو قليلة من العالم الطبيعي ، وأن النفس إلى حد ما ذات تصميم ذاتي ، هذان الأمران هما حقيقتان عن النفس متصارعتان لكنهما غير زائلتين ، هذه النفس سوف يراها العقل المتيقظ دائماً في توتر غير مفهوم .

إن المبدأ بأن النفس ينبغي أن تسمى نحواً كمل فعل ممكن كما تعرف بحق ، يمثل بطرق مختلفة ، بالاستعارات المتناقضة للجفاف والرطوبة (الفقرتان ٤٦ ، ٤٧) وبالتمثيل بالشراب المقدس المخلوط (الفقرة ٥٠) . إن الإنضاج الخاص الذي تتضمنه كلمة *κνκεύω* كان شراباً دينياً مصنوعاً من شعير ، وجبن مبشور وخمرة برميانية ، ومن الواضح أن هذه العناصر تبحج إلى أن تنفصل عن بعضها . حين يسمح للشراب أن يقف . إن خاصية هذا الشراب يمكن أن يحافظ عليها فقط بالتحريك المستمر . إن ثيوفراستس *Theophrastus* - الذي ينص على الفقرة - يقدمها شارحاً أن هناك أشياء خاصة تماسك معا حين تكون فقط في حركة ، وهي تفقد طبيعتها الجوهرية حين تتوقف الحركة ^(٢) . إن الموقف الهيراقليطي هو أن كل الأشياء بلا استثناء تحقق وجودها بالحركة ، ومع ذلك فإن المبدأ - بوضوح - أكثر صدقاً مع بعض الأشياء منه مع أشياء أخرى ، وإياه لا أكثر صدقاً على وجه الخصوص مع النفوس الإنسانية . وإنك إذا

تثبت - في عناد - بطريقة من طرق الحياة فإن معنى ذلك أن تفقدها ، بينما أن تعيش دائما على الحافة ، وأن تكون على استعداد دائما لأى شئ . يمكن أن يأتى « متوقعا ما لا يتوقع » ، فإن معنى ذلك أن تواجه الحياة فى حدودها الخاصة ، وهكذا تصبح متحدا معها فى الطريق الوحيد الذى هو ممكن من خلال استسلام النفس لقانونها الذى هو قانون التغير المستمر . إن النفس التى تتحرك تنجح إلى أن تتحلل - مثل شراب الشعير الذى لا يمحرك - متكسرة فى رواسب من خفقات مادية من ناحية ، وفى طموح مثالى خيالى من ناحية أخرى . إن التصورات والأفكار التى تنشأ من مثل هذه الحالة للأمور تميل إلى أن تصبح باطلا ، إن الحقيقة عن العالم المرقش والمتناقض الذى نعيش فيه يمكن أن تأتينا بطريقة واحدة ، وهى حين تدخل أفكارنا وأحاسيسنا باستمرار فى اندماجات جديدة .

إن النعمة الأخلاقية فى الفقرات من ٤٦ إلى ٤٩ ، تقف فى تناقض حاد مع القولة (الفقرة ١٠٨) التى تقول إن الطريق الصاعد والطريق الهابط هما طريق واحد وهما نفس الطريق . وتؤكد الفقرات الحالية أن الطريق الصاعد نحو الضوء ، والجفاف ، والمعرفة العقلية ، مفضل على الطريق الهابط إلى الرطوبة والارتباك الخمور . فماذا يعنى - على ضوء هذا التصريح - بهذه الحيادية البادية فى الفترة الأخيرة؟ إن الحل ينبغى أن يوجد فى الاتجاهين المختلفين اللذين تمثلهما القولتان ، إذ تمثل إحدهما اتجاها أخلاقيا وشخصيا ، وتمثل الأخرى اتجاها كونيا وعاملا . وفى إدراك هنا والآن ، ومع اختيار للطرق التى أسمى ، من الواضح أن أحكم أن طريقا أحسن من الآخر ، والحق أن الفشل فى أن أفعل

ذلك إن هو إلا وهم نفسى ، لأن النفس التى تحاول أن تتجنب اختيارا إما تصنع اختيارا فى ذلك التجنب ذاته ، وذلك بتركها عملها تقرر خفقات مظلمة بدلا من عقل مضى . . إن النفس - فى وعيها - تعرف الفرق بين الصمود والانحدار ، وهى تعلم أن البديل الأول يمثل إكمالها ، وأن الأخير يمثل هزيمة ذاتية . ومن ناحية أخرى فإن كل نضال أدبى واختيار أدبى ، والحقيقة الفريدة التى تعبر عنها ، مطمورة فى الزمن مثلما تطمر حادثة وسط أحداث أخرى لا حصر لها . إن الحادثة الفردية - من وجهة النظر الكونية - ذات مغزى مهما تكن كقيمتها وأهميتها الأرضية ، وإن الاتجاه الواضح يرمز له بالطفل الإلهى الذى يحرك فى نهور قطع النرد فى لعبة (الفقرة ٢٤) ، وليس هناك فى كل التناقضات فى فلسفة هيراقليطس شىء أكثر أمالة من هذه الصحة المتزامنة للاتجاهين ، الاتجاه التقديرى والاتجاه غير التقديرى .

إن القولات التى جاءت عن الشم (الفقرتان ٥٨ ، ٥٩) تتطلب بعض الملاحظة . إن التضمين الواضح أن النفوس فى المجيم تتكون من دخان ، وأنها لهذا السبب ينبغى أن تدرك وأن تدرك بأن تشم وتشم (٤) . إن النظرة المتطلعة هى نتيجة أخرى لنظرة هيراقليطس - المذكورة سابقا - التى تقول إن الدخان والسحاب والبخار ليست إلا أشكالاً مختلفة لحالة الأشياء الوسيطة بين النار والماء وأن النفس تتعلق وجوديا فى هذه المنطقة . ولأن النفس بخارية فهى أيضا دخانية ، والسؤال الذى يثار حول الفقرتين هو ، أى نوع من المعرفة يكون ممكنا فى حالة غير جسدية ومن ثم دخانية؟ إن الإجابة عن ذلك هو أننا - كالأشباح - لم نعد نستطيع أن ندرك وأن نميز بالبصر ، واللمس والسمع

لكن فقط بالشم . ويظهر هيراقليطس على أنه يقترب من الفكرة التي تقول إن هناك أنماطا من الوجود تختلف اختلافا جوهريا عن أنماط العالم المألوف التي نعرفها بوسائل مألوفة . ولربما يقدم هذا التفسير التواء جديدا غير مؤكد - جملة - إلى ما تقدمه الفقرة ٦٧ . والحق أن السؤال عما تكون النفس إنما هو سر عميق جدا (الفقرة ٤٢) ، ويقترح هيراقليطس أنه قد تكون هناك مظاهر من السر، لا يمكن فهمها جملة في حالة وجودنا الحاضرة، والتي قد تصبح معروفة لنا وقتيا ، وقد تصبح وقتيا جزءا منا ، في نمط ما من الوجود الذي يتبع صدمة الموت . إن الشواهد الأساسية لنظرة . هيراقليطس حول هذا الموضوع توجد في المجموعة التالية من الفقرات .

الفصل الخامس

في النظرة الدينية

- ٦١ - ليس للطبيعة البشرية فهم حقيقي ، إنه للطبيعة الإلهية وحدها .
- ٦٢ - الإنسان ليس عقليا ، وإن الذي يحيط به فقط هو العاقل .
- ٦٣ - إن ما هو إلهي تخطئه ملاحظة الناس ، وذلك بسبب شكهم .
- ٦٤ - بالرغم من أن الناس مرتبطون ارتباطا وثيقا بالكلمة (الوجود) فإنهم يبقون أنفسهم ضدها .
- ٦٥ - إنه كما يشمل الإنسان لنفسه بالليل نورا ، فكذلك حين يرقد إنسان حتى رقدة الموت برؤيته المنطفئة ويربط نفسه بحالة الموت ، وكذلك الذي يرقد وهو مستيقظ برؤيته المنطفئة ، ويربط نفسه بحالة النوم .
- ٦٦ - إن الخالدين يصبحون قانين ، ويصبح الفانون خالدين ، وكلاهما يعيش بموت الآخر ، ويموت بحياة الآخر .
- ٦٧ - هناك ينتظر الناس بعد الموت أشياء . لا يتوقعونها ولا يتصورون عنها شيئا .
- ٦٨ - إنهم ينهضون في يقظة كاملة ، ويصبحون حفظة على الأحياء والموتى .
- ٦٩ - إن سلوك الإنسان هو إله الذي يحرسه .

٧٠ - إن الأقدار الكبرى تكذب مصائر كبرى .

٧١ - إن المدالة سوف تدهام الذين ينسجون الأكاذيب والشواهد المزيفة .

٧٢ - إن النار - في تقدمها - سوف تحكم كل الأشياء وتغلب عليها .

٧٣ - كيف يستطيع الإنسان أن يخفى مما لا يسكن أبدا .

٧٤ - عندما وجد بعض الزائرين - بلا توقع - هيراقلطس يدفء نفسه بنار الطهو قائلا : ها هنا أيضا آلهة .

٧٥ - إنهم يعبدون الصور ، تماما كما لو أنهم يتحدثون للنازل ، لأنهم لا يعرفون طبيعة الآلهة والأبطال .

٧٦ - الهائون ليلا ، السحرة ، الخليعون ، المربدون ، والمشاركون في الأسرار ! إن الذي يعتبر بين الناس أسراراً إنما هو طقوس غير مقدسة .

٧٧ - إن عملياتهم وأناشيدهم الإخصائية عروض شائعة، لو لم تكن تفعل في شرف الإله ديونيسوس Dionysus ، ولكن ديونيسوس - الذي في شرفه يهذون ويقيمون أعيادا كبيرة - يشبه هادس (الجحيم) .

٧٨ - حين يكونون مدسسين فإنهم يطهرون أنفسهم بالدم ، كما أن الذي يمشى في الوحل يغل نفسه بالوحل ، ولو لاحظته أي من رفاقه يتصرف بهذه الطريقة لا اعتبره مجنونا .

٢٩ - إن سيبول Sibyl العرافة تنطق بلسان هاذ كلمات جادة غير منمقة وغير جميلة ، ولكنها تصل بصوتها عبر ألف سنة بسبب الإله الذى فى داخلها .
 إن النفوس الإنسانية لا توجد فقط فى علاقة مع الأساس المادى الذى تبخر منه ، إنها توجد أيضا فى علاقة هامة ، أو فى إمكانية علاقة هامة مع الكلمة (اللوغوس) الإلهية التى تتخلل كل الأشياء - أى مايمكن أن يقال - كل القوى . إن هاذك فقرة عند سكستس أمبريقس ، بالرغم من أنها لا تظهر على أن يقصد منها أنها نص مضبوط - معروضة على أنها قولة من مبدأ هيراقليطس فى هذه النقطة . إذ يبدأ سكستس بالنص على خطاب ايرويدس إلى زيوس فى «المرأة الطروادية» : «إن الرؤية فى طبيعتك -أى زيوس- مضلة للعقل . إننى أصلى لك دون أن أعرف إذا ما كنت ضرورة أو طبيعة أو ببساطة عقلا للفانين» . إن الحقيقة الإلهية التى يمكن أن تسمى باسم زيوس (حين يستعمل الاسم استعمالا جادا وليس ثروة ميثولوجية) ليست أكثر مما يرمز له هيراقليطس على أنه الكلمة (اللوغوس) الإلهية . وتتصل فقرة يرويدس فى نص سكستس بالشرح التالى بجزء من مبدأ هيراقليطس .

« وهكذا نصبح عقلاء . بأن نستشقى الكلمة الإلهية حسب مذهب هيراقليطس . أثناء النوم يصيبنا النسيان ، ولكننا نصبح واعين مرة أخرى عند الاستيقاظ . لأن منافذ الحواس مغلقة عند النوم ، حتى إن عقلا ينمزل عما هو قريب له فى العالم المحيط به ، وإن صلته بالأشياء الخارجية تكون محفوظة فقط فى مستوى نام خلال مسلم الجلد . وحين يكون العقل هكذا منعزلا فإنه يفقد القوة التصويرية للذاكرة . ولكن حين نستيقظ من جديد فإنه يرتفع من خلال

منافذ الحواس التي تخدم كأنها نوافذ صغيرة، وهكذا حين يدخل في علاقة مع ما يحيط بنا، فإنه يسترد قوة العقل» (٢).

وبينا يكون ممكنا أن سكتس قد يكون مضيئا إلى مذهب هيراقليطس في سمو الوعي المتيقظ على النوم بإضافته شرحا عضويا من عنده، فإن الشرح على أية حال يبدو موافقا تماما لتعاليم هيراقليطس المعروفة، وعلى ذلك فإنه يمكن أن يعتبر شرحا أو تطورا طبيعيا لما قاله. ومهما تكن العملية الفسيولوجية الصحيحة فإن الشيء المهم بالنسبة لهيراقليطس هو أننا في النوم - كما في النشبة التصوفية - نخذعنا الأحلام والتوهمات (الفقرتان ١٥ - ١٦)، وأننا في فترات اليقظة فقط، وفي أكثر هذه الفترات قوة، نستطيع أن نصل إلى لحظة مؤقنة لما هو حقيقي.

وهناك ملاحظة أخرى يضمها سكتس باختصار بعد الفقرة المنصوص عليها مباشرة، وأنا أضيفها لأنها تبدو أيضا أنها بقصد منها أن تكون تمييزا للنظرة هيراقليطس، وهي على أية حال ليست خارجة عن هذه النظرة إذ يكتب سكتس:

«تماما مثلما أن الفحم حين يلصق بالنار يخضع لتغيير يجمعه متوهجا، بينما إذا أبعد عنها فإنه يصبح منطقتا، فكذلك هذا الجزء من الوسط المحيط الذي يجرى اغترابا في الجسد، يفقده الاتصال بالوسط المحيط به، يفقد بذلك خاصيته العقلية بالانفصال، لأن معاشرته الوحيدة للعالم الخارجى تحدث الآن خلال مسام الجسد التي لا حصر لها.»

إن الفكرة هي أن النفس لا تصبح حية حياة قوية وواعية بالعزلة التي تستطيع فقط أن تولد الأوهام، ولكن حين تكون متيقظة يقظة حادة لما يجري في العالم المحيط بها، متيقظة في مثل هذه الطريقة التي تشبه الفحم المستحرق الذي يسحب إلى داخله كمية أكبر من المادة النارية من النار التي تكتنفها .

إن آخر هذه السلسلة التمهيدية من الأقوال التي بها يميز سكتسن مذهب هيراقليطس قد ذكرت في الفصل الأول ، لكنها تستحق أن توضع موضع الاعتبار مرة أخرى في السياق الحالي . إذ يكتب سكتسن :

« وهكذا يؤكد هيراقليطس أن الكلمة (اللوغوس) العامة والإلهية والتي بمشاركتنا فيها نصبح عقليين ، إنما هي معيار الحقيقة » .

إن الجزء الأخير من الفقرة ٤٣ ، المتمم بالفقرتين ٤٦ ، ٥٠ ، لم يلق ضوءاً أبعد على معنى القول . إن المشاركة في الكلمة (اللوغوس) ليست عزلة ذاتية ؛ وليست استجهاً للعقل ، بل إنها على العكس من ذلك ، فلأن الكلمة (اللوغوس) هي أساس الحركة والتغير المستمرين الذين يرمز لهما أيضاً بالنار الإلهية . فإنه يكون ممكناً فقط بجعل نفوسنا جافة ونارية ، ومدركاتنا حادة ، ورغباتنا غير معرضة للمواطف المثبعة - إننا نستطيع حقيقة أن نشارك في الكلمة (اللوغوس) بدلا من أن نغذي خيالاتنا بمملكة ميتولوجية عنها . إن مثل هذه المشاركة خلال التيقظ العقلي للعالم المتغير أبداً لكنه ظاهر ، هي التي تمدنا بمعيار الحقيقة .

وعند الحديث عن فلسفة هيراقليطس الدينية ، أو عن البعد الديني

لفلسفته، ينبغي أن تحاشى الإلهامات المسيحية المألوفة التي يحتمل - حتى ولو في صيغة متكررة - أن تكون متعلقة بالكلمة . وليس هناك افتراض في فكر هيراقليطس عن إله واحد عام يكون مرة واحدة شخصا، وعليها، ومعنى عناية عميقة (بالرغم من كل المظاهر التي تشير إلى التقيض) بالمصير النهائي للبشرية على العموم، وكذلك - على الأحسن أو الأسوأ - بمصير كل فرد بشرى . ولكن متأكدين أن في نظرة هيراقليطس وحدة والتصاقا بوجودان بطريقة ما على أنها مظهر خفي لتعدد الأشياء، وتنوعها اللذين يريان في كل مكان، بل إنه يذهب بعيدا حتى إنه يصف هذه الوحدة الكونية بأنها « الحكمة » (الفقرة ١١٩) و « العقل » (الفقرة ١٢٠) وتبر مثل هذه الكلمات - على أية حال - عن استعارة يقصد بها أن تشير إلى القوة الفاعلة المنظمة التي تشمل العالم ككل كاشفة عن إمكانيات غير محدودة من العودة بعد الهزيمة والخلق الجديد بعد التدمير والموت، ولو أننا فسرنا الاستعارة تفسيراً حرفياً فإننا سوف نؤكد على المشابهة البشرية المتضمنة في فكرتي الحكمة والعقل، وهكذا نطمح في التجسيم . إن اكسينوفان - كما لاحظنا في المقدمة - قد أعلن ملاحظة جديدة في فلسفة الإغويق الدينية بالسخرية من الخصائص البشرية بل الجنينية التي كانت تنسب إلى الله ، وبأنه قائل إن الثيران لو استطاعت أن ترسم لتمثل آلهتها على هيئة ثيران ، وبإصراره أن الله في طبيعته الحقيقية ينبغي أن يسمو على كل هذه الصفات . وليس من شك في أن هيراقليطس قد تأثر بتعاليم اكسينوفان في شبابه ، وعلى أية حال فإنه يحمل المبدأ أبعد من ذلك في فلسفته الناضجة . ومن المسلم به أن الفقرات الباقية من اكسينوفان قليلة جدا حتى إن الدرجة الكاملة لابتنكاراته غير مؤكدة ، ولكن ليس هناك شاهد

على أنه قد تابع التضمينات الأخلاقية في مذهبه - وهو يعلن أن الله لا ينبغي أن يصور أفتس الأنف كما في طريقة الأحباش، ولا أزرق العينين أحمر الشمر كما في طريقة أهل تراقيا، أو على أنه يتحرك من مكان إلى مكان، وعلى أية حال لم يقل شيء عن وجـ - ود الله وراء الخير والشر وأصبح الأمر متروكا أمام هيراقليطس كي يخطو الخطوة النهائية التي إليها يؤدي المنطق الديني السمو .

لأننا كلما نمنا صفات أخلاقية لله فإننا بالضرورة تشبث بأصنام القبيلة، وأوهام السوق عادة أيضا . إننا نميل إلى أن الله يقف بجانب الإنسان ضد النمرور والثعابين والدود القاتل (بالرغم من الشواهد على النقيض) ، بل وفي فترات مناسبة من التاريخ يقف بجانب الديوقراطية ضد الدكتاتورية . إن مثل هذه الآراء المتشعبة - في صيغة أو في أخرى - تشفع لنفسها عند الخيال المحبوب حين يخص نفسه بالأموال الدينية . وعلى أية حال فإن أسس هذه الآراء تصبح ضعيفة بازدياد حين يفحصها إنسان بطريقة فلسفية بدوئ المدسات الوردية التي تجاهد مخاوفنا وآمالنا في أن تضعها أمام رؤيتنا . إن التحدث بطريقة جادة عن سمو الله هو أن تقترح أن له طبيعة مستقلة عن صورنا وعن تصوراتنا عنه ، وأن نسأل بثبات عن هذه الطبيعة . إن طريقة الفلسفة هي أن تفعل ذلك تماما ، ولقد كان هيراقليطس فوق كل شيء فيلسوفا . ولو أن الله إله حقيقة وإله عام، فلا بد أن يكون إذن إله كل شيء يعيش ويتحرك ويناضل بأية طريقة مهما تكن - إله كإله البعوض ، والصل ، والملائكة والشياطين ، والناس والفئران ، والمسيحين وآكلي لحوم البشر ، عبقرية خلاقية واجتياح مدمر، دون أن يظهر أى تحيز خاص ودائم لأنى من أولئك . ويلاحظ هيراقليطس

أن نوعا من العقل يظهر نفسه في طبيعة الله وفي عملياته . ولكنه عقل يشبه - بطريقة مجردة وجزئية فقط - أى شىء نعرفه على المستوى الإنسانى ولـدوف نخطئه تماما إذا سمحنا لأية إحياءات إنسانية أخرى أن تلون وصفنا له . والآن إن فى حكمنا بأن العقل الإلهى يختلف، اختلافا كبيرا عن عقلنا اليومى فإننا نشبهه من وجهة النظر الإنسانية المتشعبة - بشىء وسط ومـستـهين إلى درجة كبيرة كالعقل الذى يحرك الردف فى تمت (الفقرة ٢٤) . وهذه أيضا استعارة لكنها صالحة عن استعارات أخرى مألوفة تجنح إلى أن تؤثر على تفكيرنا . وهى استعارة ينبغى أن تذكر على وجه الخصوص عند قراءة الفقرات التى ينسب فيها هيراقليطس التوحد والعقل والألوهية لكل الكونى . إن القولات عن العالم ليست إلا حقائق مشطورة - صادقة وزائفة كما يجب هيراقليطس أن يقول - وإن القولة التى تقول إن العقل يقود العالم ينبغى أن توازن بالقولة المقابلة التى تقول إن الصاعقة توجه كل الأشياء (الفقرة ٣٥) و«أن القوة المملكية قوة طفل» (الفقرة ٣٤)

وحيث نستعمل كلمة «الالهة» جمعا فإن هيراقليطس يتحدث عندئذ عن شىء مختلف تماما عن السر الكونى البعيد . فإن الفقرة ٧٤ ، وهى الوحيدة التى تتطلب توجيهات مرحلية «ثابتة» - تجلب صورة ساحرة لهيراقليطس ، بالرغم من شهرته الأخيرة كـفيلدوف مظالم كـريه ، وذلك بمقابلة الموقف برشاقة خفيفة حين وجده بعض الزائرين - فى إحدى المناسبات - يحذر نفسه عند موقد المطبخ والمطبخ ليس مكانا يوجد فيه عادة سيد إغريقى ، وبالندبة لرجل أقل يمكن أن يلتبس تفسير ما . وهيراقليطس ، الذى لم يكن إنسانا يرتبط بالقواعد البسيطة لللايتيكيت ، لاحظ ببساطة قائلا «هنا أيضا توجد آلهة» إن الفكرة القائلة

إن الآلهة توجد في كل مكان ، أو على أية حال توجد في أماكن غير متوقعة ، وهي ليست فكرة جديدة على هيراقليطس . فقد أعلن طاليس بقرن قبله تقريباً أن كل الأشياء حافلة بالآلهة . وأرسطو - في نصه - على الملاحظة - يأخذها على أنها « تعني أن النفس تنتشر خلال الكل ، ويأخذ سمبليقوس القول - في تعاقبه على فقرة أرسطو - على أنها تعني أن « الآلهة تخرج بكل الأشياء » ، ثم يضيف رأيه الخاص قائلاً « وهذا أمر غريب » . ولا شك أن الفكرة غريبة تماماً عند الفطرة الأولى ، لكنها تصبح أقل غرابة حين تفحص دون تصورات ميشولوجية سابقة عما ينبغي أن تكون عليه طبيعة الآلهة يعني بوضوح في القرن السادس نفس الامتزاج بالنفس ، لأن أرسطو يقرر أن طاليس قد أدرك أن المغناطيس لا بد أنه . يستطيع بالنفس لأنه بسبب الحركة في الحديد . ومن الواضح بعد ذلك أن طاليس قد اعتقد أنه بينما توجد الآلهة أو مراكز قوة النفس في كل مكان ، فإنها أكثر نشاطاً ووضوحاً في بعض الأشياء منها في بعضها الآخر . وليس هناك في هذه النظرة شيء منافي لنطق هيراقليطس المعروفة ، ومن المحتمل تماماً أنه قد اعتقد في شيء مشابه لها جداً ، ولكن هناك قصصاً - لسوء الحظ - في الفترات التي حلتها عابها والتي تحمل في وضوح هذه النقطة .

وعلى أية حال فإن اعتقادين لهيراقليطس واضحان تماماً ، الأول أن الآلهة نماذج وجودية أسمى من البشر (الفقرة ١٠٤) ، والثاني أن الآلهة - مع ذلك - متناهية وفانية . والاعتقاد الأخير - ير واضح من الفقرة ٦٦ التي تقول « إن الخالدين يصبحون فانيين ، ويصبح القانون خالدين ، وكلاهما يعيش بموت الآخر

ويموت بحياة الآخر». إن كلمتي «الخالدون» و«الفانون» مترادفان تقليديان للآلهة والناس على التوالي ، وتفضيل هيراقليطس لشكل التعبير الأكثر تناقضا إنما هو خصيصة له . وإنه لمستحيل في المنطق الدقيق بطبيعة الحال أن شيئا خالدا يصبح فانيا أبدا ، ذلك أنه لو فعل ذلك لما كان خالدا حقيقة في المكان الأول ، والعكس صحيح . ولكن ليس هناك في العالم كما يتصوره هيراقليطس شيء خالدا بالمعنى الحرفي . إلا العملية غير المنتهية لغذاء نفسه . ويظهر معنى الفقرة أن يكون إذن أنه في دوامة التغير العاصم يأتي وقت حين يموت إله ويتحول قوة النفس التي تكونه إلى شيء آخر ، تماما مثل الناس حين يموتون ، يتحولون إلى آلهة أو شيء ما شبيه بالآلهة لفترة ما . وهذا التفسير للفقرة يؤيده كلمنت السكندري لأن الترجمة التي يعطيها للفقرة هي : « الناس يصبحون آلهة ، ويصبح الآلهة ناسا » . (والفعل في كلتا النرجنتين محذوف وقد ترك للقاري ليضحه) . ويدعو أن ترجمة هيوايتس - المستعملة في الفقرة ٦٦ - أكثر حجية - للأسباب المناقشة في أول فهرست ب . وعلى أية حال ، فهما يكن التعبير الفعلي ، فإنه يبدو واضحا أن هيراقليطس قداعتقد أنه يحدث - على الأقل في بعض الأمثلة - تحول ناس إلى آلهة وآلهة إلى ناس .

والآن ، إذا كان الناس يصبحون آلهة فإن ذلك ينبغي أن يكون بعد نهاية الحياة البشرية ، وأن النفس لذلك يجب أن تبعث بعد الموت بطريقة أو بآخرى . وبالرغم من أن بعض الباحثين ينكر أن هيراقليطس قداعتقد في حياة النفس بعد الموت ، على أساس أن النفس مثل كل شيء آخر يجب أن

تكون في سيلان مستمر ، فأنى لأرى كيف أن قبوله لمثل هذا الاعتقاد يمكن أن ينكر إذا وضعت شواهد الفقرات ٥٩ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، وأيضاً ٧٠ موضع اعتبار كامل . إن المسألة هنا مسألة بعث وليست مسألة خلود . إن التمييز الأقدم بين الفكرتين قد أصبح مفقوداً في البلاد المسيحية الحديثة ، حيث تمحّل فكرة الخلود معها ، أى عدم موت نهائى وحياة أبدية . ومن الطبيعى يكون ناقصاً لموقف هيراقليطس أن تقول إن النفس تستمر إلى الأبد . فلا شئ يدوم إلى الأبد إلا الفعل . ومع ذلك فإن الأشياء - حتى في عالم متغير بلا توقف - تستمر أطول من أشياء أخرى . وفي كتاب فيدون - وبعد أن أصبح من المتفق عليه أن النفس من المحتمل أن تعيش بعد موت الجسد فإنه يثار السؤال عما إذا كان من المحتمل أن النفس تعيش خارج الأجسام العديدة التى كانت تنتمى إليها ثم تفتى مع ذلك في النهاية ، تماماً مثلما يرتدى إنسان - في تنابح - أردية عديدة ثم يموت مع ذلك في النهاية (٥) . وعلى الرغم من نقص سقراط المزخرف للافتراح فإنه كان نظرية أكثر قبولاً عند الإغريق منه عندنا عادة ، والشاهد يبدو أن هيراقليطس قد اعتقد في شئ ما من هذا النوع .

ولكن إذا كان لهيراقليطس نظرية في البعث - كما اعتقد ذلك - فإن دلالاته عن طبيعة ذلك البعث ناقصة قصاً مؤلماً في الفقرات . إن هناك ملاحظاته الهامة بأن التجارب التى تنتظر الإنسان بعد الموت غريبة تماماً حتى إنها لتحدى التصور أو التوقع السابقين (الفقرة ٦٧) وهى ملاحظة تعطى تطبيقاً أكثر تمييزاً للحقيقة العامة المنطوقة في الفقرة ١٩ . ولو أن وعينا يستمر فيما بعد الموت مطلقاً ، فإنه قد يجد الحالة الطيفية حالة غير متوقعة حقاً ، ولقد

حذرنا كثير من الفلاسفة القدامى ألا نتعب أنفسنا على عبثة الموت بالتشبث بأفكار متصورة — سابقاً عما سوف يأتي . إن الفقرة ٦٨ التي نقول : «إنهم ينهضون في يقظة كاملة ، ويصبحون حافظة على الأحياء والموتى» ، فقرة صعبة التفسير ، وذلك لأنه من المستحيل أن نكتشف بالضبط إلى أى شيء تشير كلمة (هم) . ومن الواضح أنها لا تشير إلى الموتى في العموم لأن أولئك الذين هم غير محققى الشخصية لا بد أن تكون لهم السيطرة على الأحياء والموتى ولربما كانوا النفوس التي حيل بينها وبين أن تصبح رطبة في الحياة وجمعت أنفسها في أضواء جافة .

إن الفقرة ٦٥ تعرض قولة من أكثر التولات غموضاً ، وأحسب أنها أهم القولات في كل الأصل الهيراقليطى الباقي . ولقد افترحت قراءات وتفسيرات عديدة متباينة ، وقد ذكرت قليلاً منها في فهرست ب . إن ترجمة فيربانكس المشهورة والتي تقوم على ترجمة باى وانر للنص المطبوعة بمحذر شديد ، وهي : « إن الإنسان — كالضوء في الليل — يوقد ثم ينطفئ . » ، هذه الترجمة تدبر عن فكرة عادية نوعاً ما وتفقد زبدة ما يقول هيراقليطس . إن الترجمة الحالية تقوم على ترجمة مراجعة للنص التقليدى — كما هو مشروح في فهرست ب ، وأعتقد أنها تدل — بطريقة غامضة لكن بطريقة لا تقدمها أية فقرة أخرى — على مظهر جوهرى لنظرة هيراقليطس المتناقضة عن طبيعة الموت .

إن الحقيقة الأكثر وضوحاً عن الفقرة هي أنها تتعلق على تورية خطيرة . ذلك أن الفعل $\alpha \pi \tau \epsilon \iota \nu$ « يوقد » بمعنى في صيغة المبني للمعلوم « يربط » و « يلمص » وينهض أيضاً « يشعل » و « يوقد » . وإن أى معجم إغريقى

يعطى كلا من هذه المعاني على أنها مسألة عادية ، وفي الصيغة الوسطى التي تستعمل - على الأقل - على مظهرين من مظاهر الكلمة الثلاثة في الفقرة الحالية ، يصبح المعنى الثانى إما « يشعل ضوء نفسه » أو « يوقد نفسه » ، « يتفجر لهباً » والآن : إن الجملة الأولى من الفقرة واضحة تماماً . إنها تصف - على أساس المقارنة فعل إنسان بالليل يشعل ضوء نفسه لأن رؤيته يعوقها الظلام . وإنه الحدث الثانى للفعل الذى هو فى غاية الثقة . فهو يخلق تورية على السطح ، وعليه فإن الجزء الأوسط من الفقرة يمكن أن يبنى « وبالمثل فإن رجلاً حياً - حين يطفىء الموت رؤيته - يربط نفسه إلى حالة الموت » (حرفياً ، إلى [حالة] رجل ميت) . ولكن لو أن ذلك كان المعنى الكلى ، لكانت القولة متهاغبة ولكانت التورية حيلة طفولية . وهذا التفسير البسيط غير مقبول لأن هيراقليطس - حتى عند مزاحه - يكون متعمقاً فى جده . وأعتقد أن الفعل فى حدثه الثانى يحمل معنيين فى وقت واحد ، فبالإضافة إلى المعنى الذى أعطى آقأ ، فإنه يتضمن فكرة أبعد عن إشعال النفس ، وعن التفجر فى لهب . وحين يطبق هذا المعنى الثانى على الجملة فإنه ينتج الترجمة للتالية « وبالمثل ، فإن رجلاً حياً ، حين تنطفىء رؤيته [البشرية] فى الموت ، يتفجر لهباً عند وصوله إلى حالة الموت » إن المعنى الأول هو المعنى الاسمى ، والمعنى الثانى عبارة دلالية - قصدت بدرجة ضمنية لكنها جادة - لتكون فى الحال علامة استفهام ومذكرة بأن هناك على الدوام جانباً آخر ومناقضاً لكل موقف ، وأن هناك على الدوام أكثر مما يقابل العين فى أى شىء جوهرى وأكثر أتولوجياً كالتحول المعروف بالموت . إن ضم الموت ليس شيئاً يمكن أن يعبر عنه بطريقة لغوية مستقيمة . إن كل لغة تحمل معها إيماءات تطورت من التجارب المألوفة للحياة الإنسانية اليومية فكيف

إذن يمكن أن تكون صالحة أن تصف طبيعة شيء غير مأوف مطلقاً ونحولاً بشرياً غامضاً كتجربة ما بعد الموت التي « لا نستطيع أن نتوقعها وليس لدينا عنها تصور » الفقرة ٦٧ ؟ وإن هيراقليطس - مثل كل شاعر جاد - يدرك التعبيرية المحدودة للغة اليومية ويستعمل حيلة معينة وعلى الخصوص الاستعارة والتناقض ليشير إلى ما وراءهما فاستماله للعمل على حدثه الثاني في الفقرة متعدد المعنى إذن (٦) ، وإن عقل القارئ يصعب عليه أن يفكر في الاتجاهين في وقت واحد - وهي صعوبة توجد أحياناً في كل الكتابات الجيدة .

إن الجملة الأخيرة من الفقرة أقل أهمية وهي تشبه فكراً طارئاً أتى من أجل مقياس جيد ، وهي لا تبدو لي أنها توضح النقطة الغريبة المقدمة والغامضة قصداً في الجملة الوسطى ، ولكنها موجودة ، وينبغي أن نصنع منها قدر ما نستطيع . إن السؤال الرئيسي حولها هو : كيف تفسر الفعل الذي يحدث في الزمن الثالث هنا . فهل يحمل المعنى المزدوج للمثال السابق ؟ إنني لأظن ذلك بالرغم من أن الإجابة الأكيدة مستحيلة . ولقد أعلن هيراقليطس بقوة أن أية استضاءة بادية في حالة النوم إنما هي مجرد حلم خاص وليست وعياً حقيقياً (الفقرتان ١٥ ، ١٦) . وعلى فرض أن من خصائصه أن في ذهنه مظهر امتناقصاً للموضوع ، وأن النوم بالرغم من رطوبته فإنه قد تنبثق عنه شرارات لهب ، فإنه لا توجد بيئة في الفقرات الموجودة لتؤكد مثل هذا التفسير . وعلى أساس من شواهد الفقرات في تعاليم هيراقليطس فإنه من الأحسن لنا أن نفترض أن الفعل في زمنه يعني ببساطة « يربط نفسه » أو « يصبح مرتبطاً » ولا يعني « يتفجر لهباً » . إن نتيجة عرضية لهذا التفسير يمكن أن تكتشف بناءً أنيقاً للتنوعات الدلالية

للفعل . فهو أولا الإضاءة فقط ، ثم يعنى الارتباط والإضاءة ثم الارتباط فقط .
ومن المحتمل أيضا أن هيراقليطس يقصر المعنى الأخير ليكون فى صيغة المبني
للمعلوم أكثر منه فى الصيغة الوسطى لأن الصيغتين فى الزمن المضارع المستعمل
لا يمكن أن يميزا نحويًا . إن الجملة الأخيرة يمكن أن تقرأ : « حتى مثل
الذى يكون مستيقظا يصبح مرتبطا بحالة النوم » . ولكن يبدو أنه من المحتمل
أن هيراقليطس - وقد سبق عصر النحاة - لم يفكر فى التمييز بين الصيغة
الوسطى وصيغة المبني للمعلوم حيث لم يكن هناك فرق فى صيغة نحوية ، وأن
فى المثال المضارع بالتالى - يمكن أن يعبد التمييز .

ولكن التفسير السابق للفقرة ٦٥ يتركنا فى مأزق : إذ كيف نوفق بين
فكرة الموت التى يبدو أنها تتضمنها ، مع الفكرة المتضمنة فى الفقرة ٤٩ ؟ إن
إحدى الفقرتين تصور الموت على أنه توهج فى لهب ، وتائها الأخرى مع معبر
خلال حالة مائية . إن إحداهما ترى الموت بنظرة الطريق للصاعد ، وتراه
الأخرى بنظرة الطريق الهابط . فهل يقدّر هيراقليطس أن بعض النفس فى
الموت تذهب طريقا ، وبعضها يذهب طريقا آخر ؟ تلك بوضوح هى إجابة
كبيرك لأنه يكتب قائلا :

« لو أنه حين يموت الجسد تصبح النفس ماء أو تبقى نارية ، فما هو
العامل الذى يقرر هذه النتيجة؟ إنه - بوضوح - تكوين النفس عند حالة الموت ..
فإذا كانت كية الماء فى لحظة الموت تفوق كية النارية فإنه من المحتمل أن النفس
ككل تعاني «موت» التحول إلى ماء . لكن إذا كانت النفس يغلب عليها

الجفاف فإنها تهرب من موت الصيرورة ماء وتلحق بكثرة العالم النارية . ذلك هو استنباط، لكننى أظن أنه استنباط مسموح به» . (٧)

ومع تفسير كبرك هذا أوافق على الكل إلا مع الصفة المتساملة بأن النفس قد تخضع لكلنا العليتين في وقت واحد . إن الطريق الصاعد والطريق الهابط يفعلان في النفس في وقت واحد ، بالرغم من تفاوت الدرجة ، وإن كل نفس إنما هى في حالة معينة من التوتر بين الجذب الصاعد والجذب الهابط . ولأن كل الأشياء تعيش في حالة من التغير ومن بينها النفس فإن العناصر المتصارعة في النفس قد تنجذب نحو الموت كل على عدة ، فيتوهج جزء كالضوء في الليل بينما يغوص الجزء الآخر باردا إلى سكون مائى أرضى .

إن التفسير السابق قد يلقى بعض الضوء على معنى الفقرات ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ . ولأن الفقرتين الأولى والثالثة قد قلما كلمت السكندرى ، ونقل الثانية هيوليتس ، فإن هناك نقادا يسترضون على هذه القول على أساس أن هؤلاء الكتاب المسيحيين قد يكونون التمسوها من أجل أغراضهم الإنجيلية . ولكن كلمت وهيوليتس لم يكونا يستعملان هيراقليطس إنجيليا مهما يكن قصدهما العام . فلقد استشهدوا به على أنه فيلسوف وثنى ، ولقد فعل هيوليتس ذلك مع هدف أبعد وهو أن يظهره على أنه جذور هرطقة تسربت إلى المسيحية . ولا يبدو أن هناك سببا أكثر فيما كان ينبغي أن يستشهدوا به خطأ ، وبالإضافة إلى ذلك فإن هناك شواهد كثيرة على أن هيوليتس يستشهد مرة (مهما يكن تفسيره بعد ذلك) بدقة وعناية . إن النص الذى يعطيه هيوليتس هو : « إن النار فى تدمها سوف تحكم وتسيطر على كل الأشياء » . ولو أن هذا النص أمكن قبوله

على أنه كلام أصيل من هيراقليطس. فلا ينبغي أن تكون هناك صعوبة في قبول نصي كليب لأن ثلاثتها تسير في قطر واحد .

واسكن لكي تقبل هذه القول الثلاثة على أنها موشقة فإنه من الضروري أن نكون على قدرة في أن نرى كيف تتلاءم - حتى ولو بغير إحكام - داخل كوزمولوجية هيراقليطس المتناقضة المعروفة . والآن ، إن المبدأ الأساسي الذي ينبغي أن نضعه في أذهاننا عند قراءة أى من نطوقه هو أن كل شئ له مظهر آخر ومتضاد ، وهو مظهر يراه فقط عقل نشيط نشاطاً كبيراً حتى ليكون على قدرة في أن يخطو أحياناً داخل نظرة مختلفة تماماً عن النظرة التي بدأ منها . إذ ليس هناك مثل هذا الشئ الطبيعي المجرد ، فإنه لتجريد تصوري أن الناس قد تطوروا كآلة من آلات العصر التكنولوجي . إن النار الهيراقليطية - كما رأينا - نار طبيعية وأكثر من طبيعية في وقت واحد ، إن لها مظهراً نفسياً (كالإسراع الداخلي والاشتعال) ، ولها مظهر إيتافزيقي (كالمعملية الخالدة) ولها مظهر أخلاقي . والآن ، إذا كان هيراقليطس قد اعتقد في أدوار كونية - وهو احتمال قد نوقش في الفصل الثالث - فإنه في هذه الأدوار الزمنية حين تنهض النار الكونية في احتراق مطلق لا يزال هناك معان متعددة في المسألة . إن النار - عند مثل هذه الأزمات في حياة الكون - تقف كل الأشياء ، لكنهما قد تفعل ذلك في أي من طريقتين . فهي قد تحرق الفرد إلى رماد أو قد تماثل مع كيانها لخاص . وربما - بطريقة قد تبعد عن فهمنا المنهجي - تمارس عملها فينا في الطريقتين في وقت واحد ، لأن نفس كل إنسان مقسمة ، وإن كل إنسان - بدرجة ما - يتحسس طريقه نحو الضوء ويضوض في الترابية في وقت واحد . إن الخلاص والهلاك ليسا حالتين

متميزتين بوضوح ، إن أحدهما يمنح لأفراد محظوظين ، ويمنح الآخر لأفراد سيئ الطالع . إن القدرين يمثلان العناصر المتحاربة أبداً في النفس الإنسانية ، بحيثينها للضوء وقابليتها للوحل في وقت واحد . ولكي ندرك استعارة هيراقليطس ينبغي أن نفكر في الوحل على أنه غير قابل للاحتراق ، ولكن اكتشافاتنا قد أزالت أية عقبة على هذا الخط . وعلى أية حال ، فإن مضمون استعارة الضوء والوحل هو أنفسنا ، والسؤال الأساسي هو في أيهما سنكون غالباً . إن اختيارنا - الذي يتجدد بمعنى ما عند كل لحظة من لحظات الاستيقاظ - يقدر نتيجة خاصة في الاحتراق العظيم لأن القرار حينئذ هو : بالنسبة لكل كائن واع : إذا ما كان لابد أن يكون لهياً أو رماداً . إن المادة الاستعارية حرفياً طريقه مضللة ، إن كل إنسان يكتشف المعنى ينبغي أن يصل إلى ذلك بأن ينظر في أعماقه ومصادره الخاصة .

وفي كل الأحوال ، حين يوضع الموقف الكوني المطلق موضع الاعتبار في حدود الاختيار الدائم الذي يوجد أمام كل فرد واع ، فإن ملاءمة الفقرات ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ مع فلسفة هيراقليطس تصبح واضحة . إننا لا نتعرف السياق الأصلي للفقرة ٧١ ، ولكننا قد نفترض أن الكذابين وشاهدي الزور قد ذكروا كجرد أمثلة وليسوا أكثر الأمثلة أهمية - على أناس يختارون الطريق الهابط . إن جوهر الطريق الهابط فيما يمكن أن يسمى (وصفياً وليس ميلودرامياً) بالنظرة الكارثية ، هو أن نصبح ضحية للحادثة خلال الارتباط بالأشياء والمواقف الدنيوية التي يدمرها . إن النار عندما تتقدم إنها هي حقيقة طبيعية وحاكم إلهي في وقت واحد . إنها تحكم وتسيطر على كل الأشخاص ونحكم

مظاهر كل شخص يفشل في الارتفاع إلى حالتها الخاصة من النشاط الناري والوعى
الواضح غير المحدود . والحقيقة أن كل شخص وكل شيء - إلى درجة ما -
بالتجمد في نفسياتها الخاصة - يفشل في أن يصبح شرارة راقصة تقيه من اللهب ،
وهكذا يخضع للحكم . إن الصبرورة لها أو رماداً هي "المعضة" الدائمة التي لا مفر
منها والتي إليها ينبغي أن يوجه كل كائن متحرك استجابته الهادئة الصغيرة
في كل لحظة .

الفصل في مساوي

الإنسان بين الناس

- ٨٠ - التفكير مشترك للجميع .
- ٨١ - ينبغي على الناس أن يتحدثوا بوعى عقلية ، ومن ثم عليهم أن يتمسكوا بما هو مشترك للجميع ، كما تتمسك المدينة بقانونها ، بل ينبغي أن يكون تمسكهم أشد ، لأن كل القوانين الإنسانية مستمدة من قانون إلهي واحد ، يسيطر حسب إ شاء ، ويحكم كل الأشياء . ومع ذلك فهو أكثر منها .
- ٨٢ - يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يحاربون من أجل أسوار مدينتهم .
- ٨٣ - القانون يتضمن إطاعة استشارة إنسان .
- ٨٤ - إن شخصا واحدا أفضل عندى من عشرة آلاف إذا كان من الطبقة الأولى .
- ٨٥ - إن أفضل الناس يفضلون شيئا واحدا على كل ماعداه ، فهم يفضلون المجد الخالد على الأشياء الفانية ، بينما يتخمد الدهماء أنفسهم كالماشية .
- ٨٦ - يعبد الآلهة والبشر أولئك الذين يموتون في المعركة .
- ٨٧ - حتى ذلك الذى يعيش في شهرة عظيمة لا يعرف إلا ما هو مشهور ويتمسك به .
- ٨٨ - أن تطفىء الإفراط أكثر ضرورة من أن تطفىء نارا .

٨٩ - من المضجر أن يظل الإنسان يكابد نفس الأشياء كي يصح
محكوما بها .

٩٠ - تنبج الكلاب على الإنسان الذي لا تعرفه .

٩١ - ماذا عندهم من عقل أو إحساس ! إنهم يصدقون أقاصيص الشعراء
ويتبعون الدهماء . كعلمهم ، جاهلين المبدأ بأن الأشرار كثيرون
والأخيار قليلون .

٩٢ - يخدع الناس في معرفتهم بالأشياء الواضحة - كما كان هوميروس
بالرغم من أنه كان أحكم الإغريق . لأن الصبية قد خدعوه وهم يقتلون القمل
حين قالوا له : « إن الذي رأيناه وأمسكنا به تتركه خلفنا ، بينما الذي لم نره
ولم نملك به نحمله بعيداً » .

٩٣ - يذبح أن يطرد هوميروس من السجلات وأن يجلد وكذلك
أرخيلوخوس Archilochus .

٩٤ - يميز هزبود بين أيام طيبة وأيام شريرة دون أن يعرف أن كل يوم
يشبه الآخر .

٩٥ - من الأحسن لأهل أفيسوس أن يشنقوا أنفسهم ، كل رجل منهم ،
وأن يتركوا مدينتهم يحكمها الغتبان ، لأنهم نفوا هرما دورس - أفضل رجل
بينهم - معانين : « لن نستبق بيننا أحدا يتفوق على الآخرين ، فلأن وجد مثل
هذا الإنسان فليذهب وليمش في مكان آخر » .

٩٦ - هل عندكم وفرة في الثروة - يا أهل أفيسوس - كي تعاقبوا على
وسائلكم الشريرة .

٩٧ - بعد الميلاد يرغب الناس أن يمشوا ويتقبلوا مصائرهم ، ثم يخلفون وراءهم أطفالا ليصبحوا مصائر بدورهم .

* * * *

لم يكن هيراقليطس - على عكس فيثاغورس - مؤسس جماعات ؛ فوقفه من الجماعة موقف المعارض بشدة . إن الجماعة - بمعنى عميق - إلهية ، وكل القوانين الإنسانية مستمدة من القانون العام والإلهي الكافي (الفقرة ٨١) ، وهو العقل الذي « يوجه كل الأشياء خلال كل الأشياء » (الفقرة ١٢٠) . وعلى العكس من ذلك ، فإن أية جماعة حقيقية إنما توجد كي تكون على الأغلب من هذه النفوس الرطبة المخمورة التي يزدريها هيراقليطس . إن تمييز المظهر السياسي لفلسفة هيراقليطس يتطلب معرفة متساوية بهاتين الفكرتين المتعارضتين والمتكيفتين بالتبادل .

إن الفقرتين ٩٥ ، ٩٦ تعطيان إشارة مختصرة عن حادثة كان لها بلا شك تأثير حاد على الفلاسفة ، حددته في هيئته العقلية الكارهة للبشر . ونحن لا نعرف شيئا عن هيرمادورس ولا عن الأسس التي من أجلها نفاء أهل إفيسوس ، لكن ليس هناك شك فيما يخص حكم هيراقليطس على الموضوع . وهما يمكن النعم والحرمان الشخصيان اللذان أحس بهما عند نفى صديق فإنه من الواضح أن تفكيره لا بد كان قلنا للخطر السياسي الأكثر عموما والذي كانت هذه الحادثة مذكرا به - هذا الخطر هو التهديد المائل أبدا - تهديد الوسط التجمعي ضد الفرد الظاهر . والكلام - بعد كل شيء - تنبج على أي إنسان لا تعرفه (الفقرة ٩٠) .

إن التوسط يأخذ معنى أكثر إيجابية في الفقرة ٨٨ خلال قصور الإفراط hybris لقد ترجمت الكلمة في الفقرة « بالتأكيد الفاضح للذات » ، ونستطيع أن نحتفظ بالجملة بالرغم من مضمونات أبعد يمكن أن تلاحظ. إن الترجمة الأكثر شيوعاً مثل كلتي « الفخر » و « الكبرياء » قد تكون - وبالرغم من أنها ليست خطأ - أكثر تعرضاً لسوء الفهم . إن هيراقليطس نفسه يبدو أنه كان فخوراً بل ومتكابراً لو أننا صدقنا الأنفاصيصة القديمة الثابتة عنه . وهو بالتأكيد لا يقول إن هذا النوع من التزخر الخاص به ينبغي أن يظلم . ذلك أن عاطفة البعد كانت على وجه الخصوص قوية عنده . وإن نوع النفس التي وردت في الفقرة ٨٨ ينبغي أن تفهم على أنها شيء معارض ومخاصم للصراع الأرضي المتفان نحو الضوء . وتبعاً لذلك فقد رأى بيرت وفيربانكس أنه من الملائم أن يترجمها hybris « بالإسراف » وترجمة فيربانكس للفقرة هكذا : « إن الإسراف ينبغي أن يظلم أكثر من الحريق » . وهي على أية حال تدل على جزء جوهرى من الفكرة . إن ما تتضمنه الكلمة هو التراخي الروحي والكبرياء معا ، إنه التراخي الذى يوجد الرضا فى أن تكون متراخياً . إن فى كل نفس ميلاً إلى أن تصبح مفككة روحياً ، ومسرقة ، وبهذا المعنى تصبح أنانية ، أن يُقنع هذا الميل لو كان هناك طهارة ونمو صاعد فى كل من الفرد والجماعة . إن الحالة الجيدة للنفس والمجتمع كذلك هى حالة الشد مثل شد وتر قوس مجذوب إلى الخلف أو مثل شد أوتار قيثارة مضبوطة بدقة (فقرة ١٠٧) إن تفكك وتر القوس يمنع النابل من أن يصيب عين الثور ، وإن تفكك أوتار القيثارة يمنع اللاعب من إنتاج الأصوات الموسيقية . وإن التطرف لهُو تفكك الوتر الداخلى للإنسان ، ويترتب عليه أن يفقد تفهم النفس وتصبح رطبة وغير مهيبة .

ومن المصادفة أن يكون هناك تناقض متميز في الحقيقة بأن هيراقليطس يستعمل تشبيه الاحتراق حين لا تكون الحالة التي يتحدث عنها - حسب استعارته العادية - غير نارية بل مائية .

وفي تعرفنا على التمييز السابق ينبغي أن نذكر أن هناك دائما بالنسبة لهيراقليطس جانبا آخر مناقضا لكل موقف . إن الإفراط - شأن كل شيء - آخر - متناقض ويمكن أن يرى من خلال جهتين مختلفتين . فبينما يمثل - من ناحية - الزهو « الرطب » المتعجرف الذي يميز النفوس الدنيا ، فإن له أيضا معنى عاليا آخر . ذلك أن هناك معنى فيه ينجح كل شيء . إلى أين ينشأ بكيونته العينية الخاصة ، وفيه يناضل كل شخص أن يحافظ ويؤكد على نفسه الخاصة . إن تأكيد الذات ، بل والتأكيد الصارخ للذات إنما هو خصيصة كلية ، إنه هو الذي يجعل الصراع ممكنا ولا مئاض عنه ، وهو الذي يعطى للوجود معنى ، وبدونه تتوقف كل الأشياء عن الوجود (الفقرة ٢٧) . وعلى المستوى البشرى يصبح التأكد أكثر أناية : ذلك أنه - من الناحية الدرامية ، هو الذي يمد الفيضان المأساوي (*tragedia*) الذي اعتبره أرسطو السبب الفعال في المأساة الأصلية . (١) إن البصيرة المأساوية الرئيسية التي تنظم خلف حدود المسرح تنظر بعين الاعتبار للتأكيد البشرى للذات ، وهو ما يمكن أن يقال عنه الوجود البشرى على أنه دائما في المجرى الطويل للانتهاء الذاتي . ولا بد أن هيراقليطس قد وافق ، ولكن موافقته لا تتضمن اللاشئانية nihilism أو الميودراما أو المطف الذاتي . لأن الانتهاء لا يعني الهزيمة

إلا بالنسبة لأولئك الذين هم ضحاياها غير الراغبين . إن النفس الحكيمة الهادئة — التي تتحرك بثقة ورشاقة نحو الضوء — تتقبل الوقتية وظروفها باختيارها الخاص (الفقرة ٤٥) ، وهكذا فإنها لاتجعل من نفسها ضحية مهزومة للتغير بل مشاركة في العملية المقدسة للانتصار الذاتي .

إن أولئك الذي يعبرون عن الطريق الأحسن ويختارونه ، بدلا من أن يتحدروا في الطريق الأسوأ (على فرض أن كلا الطريقين — في الحساب المطلق — هما متماثلان ضروريان) يشار إليهم في فقرات ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ . وأن تموت في معركة — أى في حالة من النشاط الفياض — أكثر شرفا وامتنازا من أن تموت في مرض بليد (٢) . وإن الرجل الذي من الطبقة الأولى إنما هو نفس جافة نشيطة ، وهو لا يتبع الجماهير ولا هتافات الشمية (الفقرة ٩١) ، وهو ينبغي أن يكون الحاكم الطبيعي في جماعة طيبة (الفقرة ٨٤) . ولكن بسبب الأمراض والاضطرابات في الجاعات الحالية فإنه ينبغي أن يسير في حياته الأساسية وحيدا ، وذلك لأن الحكمة « تعيش منعزلة عن كل شيء آخر » . (الفقرة ٧) .

ومع ذلك فبالرغم من أنه يوجد معنى ينبغي أن يقف فيه منزلا ، فإن هناك أيضا معنى ينبغي فيه على الرجل السامي ألا يقع في العزلة ، إنه ينبغي أن يحتفظ — خلال الإدراك وتعقل الذكاء السريع — بنشاط وقراءة متجددة مع الكلمة (اللوغوس) النارية التي تسكنه . إن مثل هذه القراءة لا يمكن أن تتحقق تماما بالفرقة ، ذلك أنه من الضروري أن « يقودها ما هو عام »

(الفقرة ١٥،٢) وهي في نفس الوقت تصحيح وتعترض الإدراك الزائف للإنسان عنها . إن أهمية مبدأ التجربة المشاركة - مع أنها موجهة - تجد تجسيدا سياسيا في الفقرة ٨١ . إذ تبدأ الفقرة بتورية على التعبيرات اليونانية « في العموم » و « بوعى عقلى » ^(٢) ، فهي إذن تسبق كي تقدم كلمة لم تظهر في أى من الفقرات السابقة ، ولكنها الآن مستعملة في الفقرات ٧١ ، ٨٢ ، ٨٣ - إنها كلمة القانون νόμος . ويرى كل من رينهاردت وجيجون أنه ينبغي أن يكون هناك تمييز بين « كل القوانين البشرية » و « قوانين المدينة » - فالأولى تمثل العادات والعرف والمدرجات والتقاليد وباختصار القوانين غير المكتوبة التي تسير عليها الحياة البشرية ، بينما الأخرى قوانين مشترعة . إن التمييز قد يجد تسويقا في الحقيقة بأن الترجمة التي أعطاها ليدل وسكوت وجونز هي : « تلك التي في الممارسة والاستعمال والامتلاك العادى » ولكن بينما يقال إن الكلمة هناك تدل على « العادة والاستعمال » فإن المعنى الأكثر تحديدا هو « القانون والشرعية التي تخلقها السلطة » . وعلى أية حال فإن كيرك يرفض - في حكمة - التمييز على أنه مضال ^(٤) ، لأن اليونان يعتبرون القوانين المشتركة نابعة ومستمدة من القوانين المكتوبة ، ولقد قال هيراقليطس عن كليهما إنهما يشاركان - ولو بدرجة غير كاملة - في « القانون الإلهي الواحد » .

وبالرغم من أن القانون (Nomos) الإلهي الواحد لا يختلف أساسا عن الكلمة الإلهية الواحدة فإن هناك فرقا لافتا في المضمون ، هذا الفرق صنعه اختلاف الاستعارات المشبهة . إن المذهب الذي أوجدته الكلمة الجديدة يشتمل على جزء ضرورى من الحقيقة الكاملة - وهي أن أى مجتمع يستطيع أن يفلح فقط إذا

كان هناك نوع من التبادل في الوعي العقلي بين المواطنين وأن هذا الوعي العقلي والجماعي لا يأتى إلا برسم المصدر الإلهي .

إن المقارنة في الفقرة ٨٢ بين القانون وسور المدينة ليست مقارنة عرضية ؛ فسور المدينة في المصور القديمة كان شيئا أكثر من طوب وطين ، كان نوعا من التحويط السحري ، وهو يمثل ويضمن نوعا من الحماية التي فوق الطبيعة ، وفي عصر متأخر ، في إنياذة فرجيل توجد إشارتان غامضتان عن أهمية سور المدينة لكنهما موحيتان ، وتحتوي إحداهما المعروفة جيدا على قصة الحصان الخشبي الذي تمكن - وقد ملئ بمحاربي الإغريق - من أن يصل بالخدعة داخل أسوار طروادة ، فأدى إلى سقوط المدينة . ويبدو أنه من الاحتمال البعيد أن الطرواديين في الحقيقة الواقعة قد خدعوا بمثل هذه المناورة الكبيرة الخفية ، وهنا يأتي السؤال الحقيقي : كيف يمكن أن تثار مثل هذه القصة الخيالية؟ ولقد تكون الأسطورة نبعت من التأكيد المبالغ فيه على القوة الحامية لسور المدينة ، بالاحساس الناتج أن أمان المدينة واستقلالها يفقدان حين تدنس هذه التحويلة الحامية . وإشارة فرجيل الثانية تحدث في سياق الحديث عن كيف كسبت الملكة ديدو Dido حقها بالحيلة في أن تبني مملكة في شمال إفريقيا . ذلك أن ملكا إقليما يسمى بيرسا Byrsa قد منحها مازحاً قطعة أرض قدر ما يستطيع أن يحيط جلد ثور ، ولقد واجهت ديدو الشرطة بأن جعلت رجالها يقطعون الجلد إلى أشرطة رفيعة جدا ، وبذلك استطاعت أن تحيط بمساحة كبيرة من الأرض لتبني عليها مدينة قرطاجنة . ومن المستحيل أن تنبع أصل الأسطورة المازحة ، والحقيقة التي نقول إن بيرسا هي الكلمة اليونانية لجلد الثور لاتبرهن شيئا ، لأن اسم رجل غفل من شمال إفريقيا يمكن أن يخترع ليناسب القصة (٥) . لكن

الثور كان حيوانا مقدسا بالذبة لعبدة ديونيسوس وميثرا، ولربما كان كذلك بالنسبة لطوائف أخرى ، ولقد يكون من المحتمل تماما أن الثور قد جاء مرتبطا بالقوة الإلهية التي تحمي حدد المدينة . ولاشئ يدل عليه حادثنا فرجيل ، فيما عدا أنها يضيفان شاهدا على كيف كانت الشعوب القديمة تنظر بعمزة إلى سور مدينتهم . إن ما يفعله هيراقليطس في الفقرتين ٨١ ، ٨٢ هو أن يربط فكرة صور المدينة بفكرة قانون المدينة ، ويربط قانون المدينة (مشتلا على ما هو غم مكتوب « المشاركة في الجميع » - ، وبمساعدة التورية - ب « الوعي العقلي » .

إن الفقرات الباقية من المجموعة لا تتطلب تعليقا خاصا فالفقرة ٩٧ تأتي بالمجموعة إلى خاتمة من القنامة - وهي ليست تشاؤما عرضيا ، لكنها تعبير ناتج طبيعي لفلسفة هيراقليطس العامة . إن الجملة الأولى تقرر شيئا قريبا إلى حد ما من مذهب فرويد في رغبة الموت : ذلك أننا قبل حتى عند الميلاد - في طبقة العقل اللاواعية - حقيقة مجيئ الموت . ومع ذلك فنحن نسير - بالرغم من تعرفنا المظلم - ونظن أننا نناضل نحو الضوء بالرغم من أن اللازم ليس أقل من أنه جزء حقيق في ارتباطنا اللاوعي . وبالإضافة إلى ذلك ، فمع الرغبة الطليقة في أن نمش ، والارتباط الخفي إلى الموت ، فإن « ناك أيضا الحث على الإنتاج ، والتعمير عنه يؤدي إلى تجديد المشكلة والتناقص في ذريتنا . إن المعرفة الصريحة الواضحة بقدر البشرية ومصيرها العامين هي ما تتميز فلسفة هيراقليطس والاضطرابات القاطعة في المأس اليونانية العظيمة .

الفصل السابع النسبية والتناقض

- ٩٨ - إن النخالف يجلب الائتلاف . ومن التخالف يأتي أجل ائتلاف .
- ٩٩ - بالمرض تكون الصحة ممتعة ، وبالشر يكون الخير مجلبة للمرور وكذلك بالجوع - يكون الشبع ، وبالتعب تكون الراحة .
- ١٠٠ - ما كان الناس ليعرفوا اسم العدالة لو لم تحدث هذه الأشياء .
- ١٠١ - إن ماء البحر عذب جدا وأجاج جدا في وقت واحد ، فالأسماء تشربه ويكون صحيا لها . لكن الناس لا يشربونه بل هو مميت لهم .
- ١٠٢ - تفضل الحماير اللبن على الذهب .
- ١٠٣ - تقتل الخنازير في الوحل ، والدواجن في التراب أو الرماد .
- ١٠٤ - أجل قرد قبيح بالنسبة للإنسان ، وأحكم الناس يبدو قردا إذا قورن بالآله : في الحكمة والجمال وكل شيء آخر .
- ١٠٥ - الإنسان يعتبر طفلا بالنسبة للروح ، تماما كالنسبة بين الصبي بالنسبة للرجل .
- ١٠٦ - كل الأشياء بالنسبة للآله جميلة وصائبة ، وعلى العكس من ذلك ، يعتبر الناس بعض الأشياء صائبة وبعضها الآخر خطأ .
- ١٠٧ - الأطباء يبترون ، ويحرقون ، ويعذبون المرضى ، ثم يطلبون منهم أجرا لا يستحقونه على مثل هذه الخدمات .

١٠٨ - إن الطريق الصاعد والطريق الهابط طريق واحد وهما نفس الطريق.

١٠٩ - البداية والنهاية شائعتان في الدائرة .

١١٠ - إننا ننزل ولا ننزل في الأنهار نفسها .

١١١ - الطريق المستقيم والطريق المتعرج طريق واحد وهما نفس الطريق بالنسبة للذين يجزون الصوف .

١١٢ - إن العظام لاقي تصلها المفاصل هي كل متحد وغير كل متحد في وقت واحد . ولكي تكون في اتفاق لا بد أن تخالف ، فإن الموافق هو المخالف . فالوحدة تأتي من كل الخصوصيات الكثيرة وتأتي كل الخصوصيات الكثيرة من الوحدة .

١١٣ - إنه نفس الشيء أن تكون حيا أو ميتا ، مستيقظا أو نائما ، يافعا أو هرما . فالظاهر الأول في كل حالة يصبح المظهر الآخر ، والآخر مرة أخرى يصبح الأول بنقض مفاجئ غير متوقع .

١١٤ - إن هزبود الذي يتقبله كثير من الناس على أنه معلمهم الحكيم لم يفهم طبيعة النهار والليل ، لأنهما شيء واحد .

١١٥ - إن اسم القوس هو الحياة ، لكن عمله هو الموت .

.....

إن التيقظ العقلي الذي هو خاصية جوهرية - عند هيراقليطس - لكل من الضوء الناري الكوني والعقل الفردي الذي يناقض كي يصبح مثله ، هذا التيقظ مطلوب أيضا لكل إنسان يفهم ملاحظات هيراقليطس المنحوتة . إن القاري الذي يقع في تفسيرات ستاتيكية وإيجامات مصحفة سوف يفقد جزءا من المعنى لكل قولة من قولاته تقريبا . إن الإنسان يتعلم

أن يدرب عقله بتشكيل تجاربه - المدركة ، والمذكورة والمختلة - في تصورات وذلك إجراء مفيد وموضح بقدر ما يكون ، ولكنه كنوع من الأمان العقل يميل إلى أن يعتبر شبكة تصورات مساوية للحقيقة نفسها ، وهو بذلك يعد نفسه أن يبعد عن الاعتبار الجادة أية إمكانات ذوقية لاتكون لها علاقة محددة بنظامه التصورى (الفقرة ٦٣) . إن هيراقليطس يعوق تطوراتنا العادية ومناهجنا المألوفة في تشكيل وربط التصورات باستعمال مفزع (أحيانا) لما يسميه أسكليطس طريقته « الرمزية والرياضية » في التفكير والكتابة (١) .

إن الصعوبة الأكثر خصوصية في فلسفة هيراقليطس هي أنها تطلب من قارئها أن يجتازوا أسلوب (إيا .. وإيا) من التفكير وأن يتعرفوا في كل مظهر من مظاهر التجربة على أن علاقة (كل من) قد تكون موجودة في طرق خفية تفوت عقلا معتما . إن تفكير هيراقليطس لا يتحرك بالاستثناء بل بالاتحاد خصوصا ، وبمعنى الآخري دائما . ولاشئ بالنسبة له هو هذا أو ذاك خاصة ، فهو يؤكد - بوسائل عديدة - أن شيئا ما كل من متفاوتين أو كل من متناقضين ، تاركا القارئ يتأمل التناقض ، ولا يمكن لإمكاناته الدلالية أبدا أن تستهلكها بجل ثرية واضحة . إن الطريق الصاعد والطريق الهابط متناقضان لكنها مع ذلك طريق واحد ، وإن الروح الإنسانية مجبورة ، ومع ذلك فهي تواجه اختيارا أبديا بين الصعود والهبوط ، إن النفس تنشأ من النار (الفقرة ٢٨) ، لكنها تنشأ أيضا من الماء (الفقرة ٤٤) ، وإن الزمن أبدي لكنه مع ذلك - شأن كل شئ آخر - يأتي إلى موت يكون ميلادا جديدا أيضا ، وإن الإله هو العملية الكلية ، العقل الذى يوجه العملية . والمثال القدي سوف يوجه به رجل

حكيم نفسه (الفقرة ١٠٦) ، وهو أيضا يلعب بالنرد في إهمال. ولكي نكون متأكدين فإن العمل المناقش سوف يتكامل بتحليل كل من هذه التناقضات إلى عناصرها ، شارحا في دقة أيا من الناحيتين أو في أى من الطرفين أو من أية وجهة نظر مناقضة ، يكون شئ ما مرة واحدة كذا وليس كذا ، ولكن هيراقليطس يعتبر التناقض - وليس تغيره المنطقي - على أنه الممثل الصادق لحالة الأمور الحقيقية .

إنه هذا التقبل للحالة الأنطولوجية للتناقض - أى تقبل النظرة التي تقول إن التناقض يوجد في قلب الحقيقة ذاته - هذا التقبل هو الذى أعطى هيراقليطس شهرته القديمة بالغموض وهو الذى يطبع فلسفته بطابع مختلف عن عالم أيونى مثل أنكسماندر أو حتى عن طابع الإيلين والفيثاغوريين . ولتسكن متأكدين أن النطوق الخفية لم تكن شيئا جديدا ، فإن إحساس التخفى كان واضحا بقوة في الوعي الشعرى الناهض في القرن السادس ق.م. وعلى أية حال فقد كان متوقعا من الفلاسفة أن يكونوا على قدرة في أن يروا شيئا أكثر اعتدالا وأكثر دواما . وبالتدريج تعرفنا على أن عملهم كان البحث عن ἀρχή (وهو المبدأ الجوهرى للأشياء وهو أيضا بدايتها) وعن اللوغوس (وهى المبدأ الجوهرى والتي تعنى أيضا ما يمكن أن ينطق أو ما يأتى للحكيم على أنه ينطق له بطريقة إلهية) وإن هذه الأشياء تفسر إلى حد ما الخصائص السبالية العديدة . ولقد بحث الفلاسفة العلميون الأوائل في ملطية - طاليس وأتباعه - عن مبدأ وسط عناصر العالم الطبيعى ، بالرغم من أن أكثرهم تأملا وهو أنكسماندر قد دفع بخياله بعيدا وتوصل إلى فكرة منامية - فكرة « غير المحدود » الذى لا يتناهى والذى تاتى منه كل التحولات الطبيعية إلى الوجود وإليه تعود لتختفى . أما الفيثاغوريون والإيليون فقد ارتادوا

- بتنظيمات مختلفة - جوانب أبعد من المذهب المتسامي - وهوارتياد تابعة أفلاطون بعد ذلك بطريقة ذات جوانب كثيرة من الاقتراب التخيل الذي لا مثال عليه. إن الاختلاف الخاص الذي يميز فقرات هيراقليطس يظهر من رفضه قبول أى من هذين الطرازين من التفسير . وبالرغم من أن فلسفته تظهر مماثلة بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة المتسامية في نواح خاصة، فإنه لا يقتنع في أن يأخذ مادة طبيعية محسوسة أو وجودا ميتافيزيقيا مستديما على أنه الكينونة الكلية للوجود . وكما أوضحنا في الفصل الثالث ، فإن النار التي يتحدث عنها ليست طبيعية ولا ميتافيزيقية ، إنها طبيعية وميتافيزيقية معا ، لأنها الاله المغذى ، وهى محسوسة للرؤية الخارجية ، إنها نمو داخل ، وهى فى نفس الوقت الحقيقة الكلية للتغيير المستمر . إن المعاني الشخصية والمطلقة لفلسفته تلنجم ، ومن ثم فإن مذهبا قطعيا واضحا مثل نظرة طاليس بأن كل شىء ماء ، أو مثل النظرية الذرية التى جاءت مع لوكيس وديموقريطس ، أو مثل التعريف الايلى للوجود الحقيقى بأنه عدم الزمن ، كل ذلك لا يمكن أن ينبثق عنه . إن هيراقليطس لا يرغب فى أن أن يتابع الموضوع على حساب تشويه حقيقة الأشياء ، كما يجدها فى المظاهر المضطربة والمتقلبة والمتناقضة خلال التجربة . وإنها لمحاولة جريئة أن نضع هذا السلوك المروغ للحقيقة فى نوع من اللغة المناسبة التى تعطى الفقرات طابعها المميز واختلافها الخاص للذين تسبوا فى أن يطلق على مؤلفها « الرجل المظلم » .

وكقدمة للقولات الأ كثر تناقضا التى تأتى (فى الفقرة ١٠٨) فإن نظرة يمكن أن تلقى على الفقرات من ٩٨ - ١٠٧ التى تسجل ملاحظات أكثر عمومية عن النسبية فى الأحكام المدركة والتقديرية (التقديمية) . ومن المؤكد أن مثل هذه القولات تحتوى على بذور التناقض ، ولكنها فى الحقيقة لا تفعل أكثر

من أن تضع شروطا معينة عن أى إمكانات وجهات النظر المناقضة التى قد تبقى . إن تطور هذا التناقض فى الميل الدلالى البليغ بأن التناقض يأتى حين يوجد طريق لإعلان أن الحدود المتناقضة ليست لها علاقة متبادلة فقط ، بل هى متماثلة إلى حد ما . ومن الذى يرى أن نلاحظ كيف كان ذلك فى عديد من الطرق فى الفقرات من ١٠٨ إلى ١١٥ بينما تقدم الفقرات السابقة مقارنة أكثر وضوحا بين أطراف متنوعة من المتناقضات ، مقررة اندايجم — السبى أو الإستمولوجى أو نسبتها المنطقية البديهية .

وفى حالة كاتب مثل هيراقليطس — الذى يستعمل مجازات من الكلام لا من أجل التلميح بل كوسيلة لارتداد مظاهر الحقيقة الأكثر خفاء فإنه يكون من المفيد أن نفحص الطرق التى بها تؤدي هذه المجازات اللغوية وظيفتها دلاليا ، وإن من أكثر الأسئلة دلالة فى هذا المجال هو السؤال عن العلاقة بين التناقض والاستعارة لأن كل واحد من هذين المجازين يمنح إلى أن يدمج الآخر فيه حين يستعمل بطريقة جادة غير سطحية . وأنا أقصد « بالسطحية » « والجدية » ما أشرت إليه فى مكان آخر بكلمتى « السطح » و « العمق » . إن هناك تناقضا فى السطح وتناقضا فى العمق ، وهناك استعارة فى السطح واستعارة فى العمق . إن التناقض فى السطح ماهو إلا « تناقض ظاهر » ويمكن تفسيره بإيجاد الخصائص المنطقية المناسبة . والاستعارة السطحية تشبيه مختصر ، إنها تعلن — فى تأثير — أن شيئا ما يشبه شيئا آخر ، وهى تفعل ذلك باختصار بإسقاطها كلمة « يشبه » وتقول إن شيئا ما هو الشئ الآخر . وعلى العكس من ذلك فإن تناقض العمق واستعارة العمق يميلان دائما إلى أن يحدثا فى اتجاه متبادل نوعا ما . وفى نطق هيراقليطس الأكثر خصوصية يظهر التناقض والاستعارة — خاصة شيئا من هذا التبادل ،

وعليه فإن تناقضاته واستماراته جوهرية وليست سطحية - إنك لا تستطيع أن تردّها . إنك تستطيع أن ترد تناقضا مثل « المسيح لم يكن مسيحيا » أو « فرويد لم يكن فرويديا » : إنك تستطيع أن تفسر ذلك بأن تقول إن المسيح أو فرويد لم يكن قد مائل نفسه مع آراء وممارسات أتباعه الذين علموا أنفسهم . وأنت - أيضا - تستطيع أن ترد استعارة مثل « إنه ثعلب » لأنها ليست إلا اختصارا للتشبيه « إنه مخادع كالثعلب » وعلى العكس من ذلك ، حين يتحدث هيراقليطس عن النار الكونية ، فمن المستحيل أن نقط اللغة المجازية دون خسارة جوهرية ، إن العلاقة بين العربية والمعنى علاقة عضوية وليست علاقة ميكانيكية . وهو حين يعلن تناقضا أساسيا كأمثال الطريق الصاعد والطريق الهابط فلايس في الإمكان أن نفسر ذلك بأن نعيد تعديل ونهديد العناصر المنطقية .

وباختصار إذا كانت الاستعارة والتناقض يخدمان عرضا ميتا فيزيقيا ، فإن كلا منهما ينبغي أن يحتوى على الآخر بدرجة ما ، فلو أن الاستعارة استعملت دون لمة من التناقض فإنها تفقد صفتها الاستعارية الأصلية وتنقلب إلى شيء لا يزيد عن تشبيه مختصر . ولو أن التناقض استعمل دون استعارة فإنه لا يكون إلا سطحا أو تملحا . إن المبدأ المزدوج مهم في فهم فقرات هيراقليطس الأكثر غموضا حتى إنه لجدير بالنظر حين ننظر في كل من المظهرين التكميليين على أفراد . أولا : إن الاستعارة إذا كانت دلالية أكثر منها مجرد نحوية ، فإنها تحتوى على التناقض . إن الاستعارة النحوية هي التي يمكن أن تقرر أنها تشبيه دون خائر جوهرية - أي دون تغيير دلالي أو تحريف في المعنى . فإن تسمى إنسانا خنزيرا هو أن تقول « إنه يأكل مثل خنزير » ، وعند تغيير الجملة من

« إنه خنزير » إلى « إنه يأكل مثل خنزير » لانجد تغييرا ذا قيمة في المعنى .
 إن التشبيه يضع عنصرى الحديث فى علاقة واضحة - وهما الرجل والخنزير -
 اللذين ينبغى على المتحدث أن يحتفظ بهما فى ذهنه متميزين غير مضطربين حتى
 فى الترجمة الاستعارية . وهو يستطيع أن يفعل ذلك لأنه يعرف - من المحاولة
 المعيلة المستقلة فى الربط بينهما - ماهو الرجل وماهو الخنزير . ومن ثم ، فإن
 الاستعارة - فى مثل هذه الحالة لا تختلف عن التشبيه المقابل إلا فى الطريقة
 اللغوية ، إن الفرق بينهما ليس إلا نوعا من الصياغة النحوية .

اعتبر - بالمقارنة - أيا من الاستعارات التى يحاول بها هيراقليطس أو
 أى فيلسوف آخر أن يميز الحقيقة الأساسية : بأنها النارية أبدأ (الفقرة ٢٩)
 أو بأنها الحكمة (الفقرة ١١٩) أو بأنها الذكاء (الفقرة ١٢٠) أو بأنها
 العقل (الفقرات ١ ، ٢ ، ١١٨) أو (إذا تجاوزنا الصياغة الهيراقليطية) بأنها
 الحب . إن التأکید على الاستعارة من مثل هذا النوع لا يمكن أن يقلل إلى
 تشبيه دون تغيير واضح فى المعنى . فلنفرض أنه بدلا من القولة « الله
 هو العقل » قيل « الله يشبه العقل » فبالرغم من أن هذا مكسبا واضحا فى
 الدقة المنطقية ، فإن مظهر الوضوح مضلل ، لأن دعوى معينة غير منطوقة
 قد قدمت دون سفطة . وعند النطق بالتشبيه فإننا نفترض أننا نعرف - على
 انفراد - ماهو الله وما هو العقل ، وأنه من الممكن أن نكتشف علاقة شبه
 بين الفكرتين المدركتين على انفراد . وفى مثالنا السابق - عند تسمية رجل
 خنزيرا - قوبلت الحالة بالتساوى . إننا نعرف بمجموعة مستقلة من التجارب
 ماهو الرجل وماهو الخنزير . ونحن حيثئذ قادرون على أن نقول إنه

في مثال خاص نستطيع أن نكتشف في رجل معروف أى أنواع التشابهات المعينة بالنسبة لما نعرفه في الخنزير على انفراد . إن الموقف ليس في الأساس إلا مقارنة ، وهذا هو السبب في أنه من الممكن أن نضع الاستعارة الواضحة « أنه خنزير » في صيغة تشبيه « إنه يأكل مثل خنزير » ومن الواضح أن التشبيه وليس الاستعارة هو الذي يعبر عن المقصود بأكثر دقة .

لكن لا يوجد موقف متواز في الاستعارات الميتافيزيقية الثلاث التي ذكرناها . إن الموضوع - مهما تكن الكلمة المستعملة « هو » أو « الله » أو « الحقيقة » أو أي شيء آخر - لا يعرف منفصلاً عن المحولات الثلاثة التي ترتبط به علم التوالى . فالإنسان لا يعرف المطلق أولاً ثم يجد أنه يحمل تشابهاً معيناً بالذات والآخر ، والحب . الخ . إن مثل هذه المعرفة الناقصة التي نملكها عن النهائي إنما تكون خلال صفات معينة بأن نصل إلى مجالات المعاني التي نستطيع أن توحى بها كل منها ، فيما وراء المعاني الصناعية لتجربة عادية . وكأن رجلاً مدركاً يتمتر في حبه خلال تجربة فإنه يكتشف أن بعض الصفات وبعض العلاقات أكثر وعدا من الناحية الدلالية من صفات وعلاقات أخرى ، في أنها تميل إلى أن توحى بمعانٍ أكبر من تلك التي توجد على السطح أو التي تلمح من التعرف الأول . إن المدرك يجد نفسه مهدياً (جزئياً وليس متأثراً خاصة بالعوامل المكيّفة من الخارج) أن يعتبر مظاهر من عالمه على أنها إلهية ولقد يحاول أن يعبر عن رؤاه الداخلية باستعارات من نحو « الله هو السماء الملائكة » أو « الله هو النار » أو في مرحلة أكثر تقدماً « الله هو العقل » أو « الله هو الحب » لكن كلا من هذه الاستعارات متناقضة سواء انبثقت من تجربة بدائية أو من تجربة أكثر نضجاً . فإن تماثل الحقيقة النهائية

يجزه متاه منها هو أن تقول « إن اللامتناهى هو المتناهى » ومع ذلك فلا يمكن تحاشي استعمال استعارة حقيقية في الحديث عن الألوهية . إن مثل هذه الاستعارة ينبغي أن تكون حقيقية دائما ، ولا تكون مجرد استعارة نحوية ، أى أنها ينبغي ألا تعمل أساسا على المقارنة كالتشبيه ، بل بالنظر الداخلى والسير المتسامى : فأن تقول إن النار أو الحسكة أو الحب إلهية هو أن تبدأ بكل من هذه الظواهر المتميزة المألوفة وتصبح واضحا وملفتا وإيجابيا مع قيم ومعطيات إيجابية منسجم الذى قد يوجد فيها بلا تفكك أو إهمال وفى تتبع هذا الحديث الاستنتاجى - هذا المعبر الدلالى من المؤلف والعادى إلى الملموح بعموض - فأننا نستعمل استعارة تقول - بالمستويات الحرفية - أشياء كثيرة . إننا نعلن « إن النار إلهية » أو قلب الجملة ونعلن أن الله هو النار » . وتكون النتيجة فى كل اتجاه - إذا كانت تضمينات المصطلح المتسامى غير مهمة أو موهنة - نتيجة متناقضة .

لكن إذا كانت الاستعارة الجادة تحتوى على التناقض فإنه لمن الحقيقة بالتبادل أن التناقض ، الجاد يحتوى على استعارة وإن هذا الاحتواء المتبادل يمكن أن يظهر بنفس الطريقة المزدوجة التى فحصنا بها الاستعارة بأن ننظر أولا فى التناقض العادى والسطحى ثم نلاحظ كيف أن التناقض الحقيقى يختلف عنها . والآن ، إن التناقض العادى ، أو تناقض السطح - كما قلنا - إنما هو مجرد حيلة كلامية بها يمكن أن نجعل نقطة ما أكثر مهارة وتأثيرا . « المسيح ليس مسيحيا » ، « فرويد ليس فرويدا » ، « لاشىء أكثر إمتاعا من الفراغ » أو جملة تشبثتوتون « لاشىء أكثر إعجازا من الشئ المؤلف » الخ - إن مثل هذه التناقضات قد تزين حديث مساء وتضفى على المنفكلفة لها سمعة بالمهارة لكنّها فى الحقيقة تعتمد فى تأثيرها على اضطراب متعمد بدرجة كبيرة أو صغيرة

بين مفهومين لفظة - مثلاً بين الميحية كما تمارس والميحية المحددة بأنها التثبت بمبادئ مؤسسها . أو بين الفراغ الجوهرى وعدم الانشغال الخاص الذى فيه يحمل الإنسان نفسه على التوفاه ، أو النوع الدرامى المعجزة الذى يتضمن انبثاقاً من الشئ المألوف والمعجزة الميتافيزيقية النهائية التى تنفى أن الوجود والنظام ينبغى أن يكونا بدلاً من العدم والسديم (هيسولى غير منتظمة) .

وعلى العكس من ذلك ، فإن التناقض الحقيقى الجاد لا يتعلق على اضطراب يمكن تحريكه ، ولكن يتطلبه التعقيد والغموض الدائى فيما يعبر عنه . إن الفقرة ١٠٧ ، وهى من أشهر أقوال هيراقليطس - تقدم مثلاً . فأن تقول إن الطريق الصاعد والطريق الهابط هما طريق واحد وهما نفس الطريق ، فإن ذلك إذا أخذ حرقياً فإنه يكون زيفاً وباطلاً ، لأن مثل هذه القولة ليست تناقضاً بل إنها مجرد كلام فارغ . ومع ذلك فمن الواضح أن هيراقليطس كان يحاول أن يمان شيئاً ما ذا معنى عميق هنا . كيف يمكن إذن أن نفهم التماثل على أنه يعطى معنى أكثر من كونه كلاماً فارغاً ؟ إنه لمن الواضح أن القولة ينبغى أن تؤخذ استعارياً كما يدرك نورا أي قارىء . إن التناقض يتضمن الاستعارة فى أن الطريق الصاعد يمكن أن يتماثل مع الطريق الهابط فقط من ناحية مفهومات استعارية معينة لكل منها : والآن ، إن الطريق الصاعد - فى النص الهيراقليطسى هو الطريق من الأرض إلى الماء إلى النار ، والطريق الهابط هو العكس - ولكن هذين الاتجاهين من التحول لا يحدثان فى الطبيعة فقط لكن فى حياة النفس أيضاً . وبالإضافة إلى ذلك فإن جملة «إنهما طريق واحد وهما نفس الطريق» ينبغى أن تفسر أيضاً بشئ من المرونة الاستعارية : إنها تقصد بوضوح

أن تقول إن العمليتين المتناقضتين مستمرتان طول الوقت وأن ميلهما المستمر والمتباين هو الذى يجعل الوجود والحياة ممكنين. وهكذا فإن التفسير الحافل بالمعنى لتناقض فى الفقرة ١٠٨ يؤدى إلى كشف استعارات عديدة كامنة فيها . وعلى العموم فإن نفس الشيء - مع اختلاف فى التفاصيل - سوف يوجد أنه صحيح فى كل تناقضات هيراقليطس .

إن مسألة فائدة اللغة المجازية تظهر على وجه الخصوص من ناحية الفقرة ١١١ التى تقول : « الطريق المستقيم والطريق الملتوى طريق واحد وهما نفس الطريق للذين يجزئون الصوف » ، ومن الطبعى أن المعنى الحرفى للفقرة ينبى أن يوضع أولاً كما تتحاشى الأشارات غير السليمة بالنسبة للمفهوم الرمضى . إن هيوليتس ، عند نصح على هذه الفقرة فى كتابة النقض على كل هرطقة ، يشرح الموقف هكذا : « إن الحركة الدائرية لآلة فى دكان القصار والتى تسمى « المسحب الأولووظى » هى حركة مستقيمة ومائلة فى وقت واحد ، فى أنها تدور إلى أعلى وبطريقة دائرية فى نفس الوقت » . (٢) ولو كانت هذه هى الحركة المزدوجة التى كانت فى ذهن هيراقليطس ، وكروج من الحركات المركبة ، فلا يكون من السهل أن نرى بالضبط ماهى الإشارة الرمزية التى يمكن أن تكون مقصودة وعلى أية حال فإن هيراقليطس لا يظهر أى دليل على أنه كان يمتلك خيالاً هندسياً متطوراً ، ومن المحتمل أنه لم يفكر فى صورة الحركات المركبة . وبالإضافة إلى ذلك فإن الآلة المماثلة « المسحب الأولووظى » بالرغم من أنه من الواضح أن القصارين كانوا يستعملونها فى الوقت الذى كتب فيه هيراقليطس فمن المحتمل أنها لم تكن اخترعت فى مثل هذا الوقت المبكر فى أيام هيراقليطس . أى سبعة قرون قبل هيوليتس .

وينبني أن نلاحظ أيضا أن الكلمة *σκολιός* لا تعنى « مائل » قط بل إنها تعنى أيضا - وبطريقة أكثر تفككا « يلف ، ملتو ، مشبك » . وعلى كل ، فبالرغم من أننا لا نعرف على وجه التأكيد ما هو بالضبط عملية جز الصوف التي كانت سائدة في هذه الفترة المبكرة ، فإنه يبدو محتملا أن معنى الفقرة يعتمد على تورية في الكلمة لمعنى « مستقيم » ، التي تحمل في اللغة اليونانية مفهوما أخلاقيا ، « صحيح » أو « مستقيم » تماما مثل المفهوم الهندسى . وعلى مستوى معناها يمكن أن تؤخذ الفقرة حينئذ على أنها تقول : « الطريق المستقيم بالنسبة للذين يجزون الصوف (أى بالنسبة لهم كأصحاب مهنة) هو الطريق الملتوى » . « ولكن كما ينبثق تناقض من الصفة الأولى على أنها تعنى « مستقيم » ، فإن تناقضا آخر ينبثق أيضا من النعمة الأخلاقية العالية للصفة الثانية التي يمكن ألا تعنى قط « يلف » بل تعنى أيضا « طالح ، غير عادل ، مخادع » . إن هيراقليطس يستعمل التلاعب بهذه الكلمة بقصد جاد ، لأن الازدواج العرضى في اللفظ يرتبط في ذهنه ارتباطا صحيحا بالخداع والتناقض والشيء المشار إليه ويكشف عنها .

إن هناك فقرة أخرى في المجموعة وهي الفقرة ١١٥ التي تقول « إنه اسم القوس هو الحياة ولكن عملها هو الموت » - يمكن أن تقوم أيضا على تورية لتخلق معناها . فمن الكلمات اليونانية الدالة على « القوس » كلمة *βίος* بنبرة على المقطع الأخير بينما إحدى الكلمتين الرئيسيتين الدالتين على الحياة هي كلمة *βίος* بنبرة على المقطع الأول . إن الحادثة اللغوية - التي بها كان اللآلة التي تؤدي للموت اسم مشابه لفظة الدالة على الحياة - تبدو لهيراقليطس أنها مرتبطة ارتباطا ذا مغزى

الحقيقة المتناقضة الكبرى بأن الحياة والموت ليسا إلا مظهرين متشابكين
لشيء واحد وكلاهما يوجد ويؤدى إلى توتر متغير دائماً فى كل ظاهرة

وأخيراً هناك المجموعة المترابطة من المفوض المعبر فى الفقرة ١٠٩ ، « البداية
والنهاية شائتان فى الدائرة » . إن المصطلحات الأربعة تحتاج إلى بحث هنا .
وأقل هذه المصطلحات أهمية ، بالرغم من أنها ينبغى ألا تهمل — هى ما تقدمه التورية
التي يظهر أن الكلمة *ἐνός* تحملها دائماً لهرافيلطس — وهى « تدخل معنيين ،
» فى العموم « ، و « بفهم » (الإشارة على فقرة ٨١) . إن فكرتى « النهاية التى
هى أيضاً بداية » و (البداية التى هى أيضاً نهاية) كانتا زوجين من التناقض
النموذجى الذى كان له مجال واسع بالنسبة للمفكرين . إن مجموعة من المفهومات
زمنية ، وهى توحى بطريقتين ، طريق إلى أمام وطريق إلى خلف ، عند النظر
إلى فقرة الزمن . وبالتمثيل الهندسى تصبح حقيقتها المزعزعة أكثر وضوحاً
فى الهيكل الهندسى للدائرة . وأهم ما فى ذلك أن هناك معنى رمزياً حقيقياً تكون
فيه البداية والنهاية ، أو يمكن أن تكونا ، أو أن ينبغى أن تكونا مرتبطتين .
ويمبر فيلسوف متأخر عن هرافيلطس بزمن قليل — وهو القيمون القروتونى —
عن هذا المعنى البعيد فى ملاحظته (الناس يموتون لأنهم لا يستطيعون أن يصلوا
البداية بالنهاية . ^(٤)) إن كلتى القيمون لبداية والنهاية هما *τέλος* و *ἀρχή* ، وتضمن
الأولى أيضاً معنى (المبدأ الأول) وتضمن الثانية معنى (الهدف الحاكم) .
ويقول هيرافيلطس أيضاً كلمة *ἀρχή* . لكن كلمة *τέλος* التى تدل على النهاية بمعنى
الحد ، لا تحمل فى نفسها المفهوم الثانى الإضافى . ومع ذلك فهى تتلقى شيئاً ما
من المعنى الرمزى الأكل من مضمونات الكلمات الأخرى فى الجملة ، كما نأخذ من
الوعى الحقيقى ، وتلك خاصية عند الاغريق القدامى حتى إن فكرة الحد واضحة

دائما خصوصا بالنسبة للأمور الإنسانية . إن النعمات العليا للكلمة (دائرة)
قد تقاسمتها عصور مختلفة وثقافات متباينة ، لأن هيكلا هندسيا هنا يتمثل نورا
في الخيال مستقلا عن أى استعمال لغوى خاص .

وفي كثير من الثقافات القديمة كانت فكرة الدائرة يمكن أن تعنى هيكلا فراغيا
ودائرة من الأحداث في الزمن، وهذه الحالة الواضحة من الأمور التي يكون
فيها انتظام الحركة حول نقطة رئيسية مستقلة ، التي بها يوضع المبدأ النهائي للحياة
والنهاية المرشدة في وحدة منسجمة .

الفصل الثامن

الاتلاف الخفى

- ١١٦ - الاتلاف الخفى خير من الاتلاف الواضح
- ١١٧ - الناس لا يفهمون كيف أن الشيء الذى يختلف مع نفسه يكون متفقاً مع نفسه ، فإن هناك اتئالفا فى الميل كالحال مع القوس والقيارة .
- ١١٨ - لانستمعوا إلى بل إلى الكلمة (الاوغوس) ، إن من الحكمة أن ندرك أن كل الأشياء واحدة .
- ١١٩ - إن الحكمة واحدة وفريدة ، إنها لا ترغب أن تسمى باسم زيوس ومع ذلك فهى ترغب .
- ١٢٠ - إن الحكمة واحدة - وهى أن تعرف العقل الذى به تتحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء .
- ١٢١ - الله هو نهار وليل ، شتاء وصيف ، حرب وسلم ، شع وجوع . لكنه يخضع للتحويلات ، تماماً مثل . . . حين يمتزج بعطر فإنه يسمى حسب الطعم الخاص (الذى ينتج) .
- ١٢٢ - أن الشمس لن تتجاوز حدودها ، ولو أنها فعلت ذلك لعزلتها الايرنيات Erinyes رصيفات العدالة .
- ١١٣ - كل الأشياء تأقى فى أوقاتها .
- ١١٤ - حتى النائمون يعملون ويشاركون فيما يجرى فى العالم .

يرتبط اسم هيراقليطس ارتباطا وثيقا - في الأثر الفلسفي الغربي - بالموضوعات المزوية عن التغير والتناقض حتى إن هناك في أغلب الأحيان ميلا إلى تأكيده الخاص الذي يضعه على الوحدة في كل الأشياء بمعنى متميز ومتناقض . ويرغب الكتاب عن الفلاسفة القديمة أحيانا في تنسيق مادتهم على مقابلة بارمنيدس وهيراقليطس على أنها يمثلان اتجاهين متضادين تماما ومن ثم ينتجان لغزا فلسفيا ^{مفسما} واسعا حاول أن يحله من يسمون « بالطبعيين المتأخرين » - أمبادوقليس ، انكسا غوراس ، لوكيس وديمقريطس - بطرائقهم البارعة المختلفة في التكامل المتناقض . إن في هذه الطريقة من تصور المسألة نصف الحقيقة ، لأنها لا تستطيع أن تنكر أن بارمنيدس - فوق أي شيء آخر - هوفليسوف الوحدة والاستمرار ، وهو الذي يعتبر كل شاهد واضح على التنوع أو التغير على أنه خداع في حد ذاته ، ولا نستطيع أن ننكر أن هيراقليطس يقبل التنوع والتغير على أنهما حقيقتان أساسيتان لا يمكن إبعادهما في الطبيعة الحقيقية للأشياء . ولا محل للسؤال في أن التعارض بين الفيلسوفين موجود ويحتاج إلى نظر ، وعلى أية حال فإن التعريف الناتج الذي يمثلها على أنهما متعارضان مذهيبا وليس أكثر من ذلك يمكن أن يفهم تماما . إن خصائص قليلة نسبيا تحتاج إلى بحث عن بارمنيدس بلا شك ، ولكن فلسفة هيراقليطس فلسفة مراوغة ومتعددة ومتغيرة حتى إنها لا يمكن أن تحدد في مثل هذه الحدود الاستاتيكية . وعلى فرض أن التنوع والتغير يكونان موضوعا رئيسيا ، ولقد يكون ذلك الموضوع الرئيسي عن هيراقليطس ، فإنه مع ذلك يوجد موضوع ثالث ، يجري مناقضا خلال المذهب الذي هو أصيل بالتساوي - الموضوع المعبر عنه

بوضوح في الفقرة ١١٨ بأن « كل الأشياء واحدة » . ويكون مضللاً أن ندعو هيراقليطس فيلسوفا ينادى بالكثرة دون أن نضيف أنه بطريقة ما فيلسوف موحد أيضاً ، أو أن نؤكد مذهبه في التنير والصدقة والصراع دون أن نضيف أن هذه الصفات بالرغم من أنها أساسية وحقيقية - توجد متوازنة بطريقة ما بميلها نحو النظام والنموذج والائتلاف الذي هو ملازم فيما ينبغي أن نسمة بالحقيقة (ونحن نعلم أن السمكيات لا تمنعنا هنا) .

إن نوع التوازن لا يزال يتطلب اهتماماً وتقريراً بعناية . إن المعنى الخاص الذي به يقبل هيراقليطس وحدة الكون على أنها حقيقة لا يمكن أن تدل عليه العناوين الفلسفية العادية . بل إن باحثاً هيراقليطياً متقفاً مثل هيرمان ديلز قد وقع في الخطأ ، وذلك بعد خمس عشرة سنة من تصنيفه مجموعته القيمة لل فقرات ، بوضعه تفسيراً لهيراقليطس على أنه ثنائي ميتا فيزيقي . ففي مقالاته عن الفيلسوف في دائرة معارف الديانة والأخلاق أيد ديلز تمييزاً بين ما يسميه « القشرة » و « اللب » في مذهب هيراقليطس - ويشير المصطلح الأول إلى العالم الناري للتغير ، ويشير الثاني إلى الوحدة المطلقة للوغوس . إنه يبرأ بعد من ذلك ليؤيد تفسيره شبه الأفلاطوني بترجمة منحرفة بوضوح . إن الفقرة ١٢٠ - مثلاً - تنتهي بالجملة πάντα διὰ πάντων التي تميز العقل الكوني بأنه يحرك « كل الأشياء خلال كل الأشياء » - وهي فكرة ذات تعقيد هيراقليطي مميز ، فيغير ديلز مقالته في دائرة المعارف لتقرأ : « الذي يعرف ويحكم كل الأشياء » . إن هناك قدراً كبيراً من الاختلاف الدال بين الجملة وبين التي يستعملها هيراقليطس ، ويصبح الاختلاف أكثر معنى حين ندرك

أن الفعل الذى ترجمته « يحرك » (كى أتخشى أى إجماع مفرد للحرية الفردية) يمكن أو ينبغى أن يترجم « تحرك أنفسها » لأن الفرق بين صيغة المبني للمجهول اليونانية والصيغة الوسطى اليونانية لا يدل عليه فى أزمنة معينة ، وإن عددا من جل هيراقليطس تقدم اتحادا لا ينفصل لكثنا الفكرتين . إن العقل - الذى يقال عنه أيضا إنه البرق (الفقرة ٣٥) - الذى يعمل التحريك ، يفعل فى أشياء خاصة تحتوى الأفراد البشريين - من الداخل ومن الخارج ، والنتيجة - كما بينت فصول عديدة سابقة من زوايا مختلفة ، هى عالم متمزج فيه الوحدة ، والتنوع ، وتوجيه الذات ، والصدفة ، والغموض . ولكن ترجمة ديلز الخاطئة تمكنه أن يصل إلى النتيجة الغريبة غير المقبولة بأن « هيراقليطس يفهم - تماما من معارضة بارمنيدس الذى لم يفهمه فهما كاملا - عدم الظاهرة والظاهرة ، الحقيقة والزيف فى نظامه (١) . إنها نقطة واحدة لقارن - لا لساوى - مثل هذين المفكرين المختلفين كهيراقليطس وبارمنيدس . إن أنواع الوحدة الكونية التى يقف حيا كل منهما - باعتبار - مختلفة اختلافا بينا .

إن تفسير ديلز الثانى لهيراقليطس جعله يقال قولات مثل الفقرة ٢٤ (الزمن طفل يلعب بالنرد) والفقرة ٤٠ (إن العالم الأكل ليس إلا كومة من النفايات تكومت بطريقة عشوائية) على أنها تشير فقط إلى « تجربة وقتية » ، التى يظن أنها هى التى مثلت لهيراقليطس « العالم المتقلب ، المتغير ، غير الواعى والطفولى فى التنوير » . لكن كل تجربة بالنسبة لفكر هيراقليطس هى تجربة وقتية ، وكل الأشياء متقلبة ومتغيرة جزئيا أو باطنيا . وعلى أية حال فإن ديلز يربط الفقرتين ٢٤ و ٤٠ بمعارضة هيراقليطس لتعدد المعرفة (الفقرة ٦) ،

وهو يعارض بين الفقرات الثلاث كجموعة وبين القولات بأن « الحكمة تقف منزلة عن كل شئ آخر » (الفقرة ٧) ، وأن المعرفة الذاتية ضرورية كطريق الحكمة (الفقرتان ٨ ، ٩) . والحق أن هيراقليطس يقف ضد تعدد المعرفة ، أو من مجرد التعلم الواسع لذاته ، وهو يعتبر طريق الحكمة يكن خلال المعرفة الذاتية أو على الأقل لا ينفصل عنها . وهو يسأل في الفقرة ٦ ، ٩ السؤال الهام : « ما هي أحسن طريقة للتفكير ؟ » أو « كيف يتسكون موقف سام عقل نحو العالم ؟ » وإن الإجابة التي يذكرها تختلف اختلافا بينا عما ينسبه إليه ديلز . فبينما تكون الحكمة منزلة من الأشياء الأخرى ، بمعنى أنها جوهرها أكثر قيمة من هذه الأشياء - فإن مثل هذه الحكمة أصيلة فقط حين تكون فعلا نارية ، وحين تكون قادرة على أن تعكس الحقائق المتغيرة للعالم نفسه - « لأن العالم المتحرك لا يعرفه إلا ما كان في حركة » (الفقرة ٤٣) .

إن وحدة الأشياء التي يفهمها هيراقليطس هي نوع من الوحدة المخادعة الخفية ، ولا يمكن أن تعبر عنها فلفسة موحدة أو ثنائية إطلاقا . إن وحدة الأشياء ، أو بالأحرى انتظام التبادل ، لا يمكن أن توجد أو لا يمكن أن تتصور بعيدة عن تعددها ونفورها . إن الحكمة التي تحرك كل الأشياء خلال كل الأشياء (بمعنى : الحكمة التي تحرك بها كل الأشياء أنفسها خلال كل الأشياء) هي شئ لا يمكن التعبير عنه دون تناقض . إن فهمها « الله » أو « زيوس » إنما هي تسمية ضرورية ومضلة في وقت واحد (الفقرة ١١٩) . إنها ضرورية لأنه لا توجد طريقة نشير بها أو نفكر بها في المشكلة الكونية

المطلقة عن ارتباط كل الأشياء إلا باستعمال أقل الرموز الناقصة التي نمتلكها . وعلى النقيض من ذلك بأن أي اسم إلهي إنما هو اسم مضلل بسبب الإيحاءات المذهبية والميثولوجية التي لا مفر من أن يحملها إلى عقول الناس . ولا يمكن أن تنجح أية محاولة لتمييز الوحدة المطلقة للأشياء أو القوة والميل نحو الوحدة ، ومع ذلك فإن عقل الإنسان الباحث لا يستطيع أن يعدل عن هذه المحاولة .

إن الحيادية السالبة للحقيقة النهائية مشار إليها في الفقرة ١٢١ لكن كلما قاطعة - أشرنا إليها هنا بنقاط - مفقودة لسوء الحظ في مخطوطة هيبوليتس الموجودة - ومن المحتمل أن ناسخا قد أسقطها بالصدفة . ولقد خن بعض الباحثين بتعسف - ومنهم ديلز وبيرن - أن الكلمة المفقودة هي « النار » لكن لا توجد دعامة نصية على ذلك ، ولا أستطيع أن أرى في ذلك شيئا أكثر من أنه استجابة مدرسية لـ : « نار هيراقليطس الموحدة » وفضلا عن ذلك فإنه ، ليس من العادة - على قدر ما أعلم - بين اليونان الأقدمين وفي أى مكان آخر - على تسمية النار وفق عطاها (أو كما ذهب بعض التراجم : حسب توالها) التي تأتي فيها . ولقد وضع هيرمان فرانكل اقتراحا أكثر معقولة في الظاهر ^(٢) ، إذ يقترح أن الكلمة المفقودة ربما تشير إلى الأساس الزيتي الذي به كانت تمزج عطور مختلفة لصنع الدهون التي كانت تسمى باسم أو بآخر حسب رائحتها الناتجة . إن الأساس الزيتي (أو ربما شمع النحل ؟) الذي كان يستعمل في مثل هذه الصناعة لابد أنه كان بطبيعة الحال قويا تماما ، بمعنى أنه لا يملك أية رائحة في ذاته . وعلى ذلك فإن نقطة المقارنة تكون (إذا كانت نظرية فرانكل صحيحة) أن الحقيقة النهائية (التي يمكن أن

نسى الله أوزيوس ولا يمكن أن نسى بذلك مع ذلك) هي في ذاتها قية
وغير مميزة حتى إنها لا تمتلك أية صفات مهما تكن ، وهكذا تكون معرفة
لكل التحولات والتغيرات .

ولكن ألا يمكن أن يقال شيء أكثر تحديداً عن العالم الكلي الكوني ؟
إننا إذا نظرنا إليه على أنه لا يملك خصائص ، وعلى أنه ليس نوعاً من هذا ميمر
عن ذلك ، فإننا نقله إلى صفر دلالي ذي قيمة . ومع ذلك فمن الواضح تماماً
أن هيراقليطس يحاول أن يقول شيئاً ما ، ومن الواضح أنه يربط المعنى بما يريد
أن يقول : أليست هناك طريقة حينئذ يمكن أن نميز بها الحقيقة غير المنطوقة ؟ وإذا
أردنا أن نضع السؤال بطريقة مثيرة قدر الإمكان - فإذا يمكن أن ينطق بها
لا يمكن نطقه ؟ إن واحداً يستطيع أن يجيب بأنه بينما توجد إشارات فإن هذه
الإشارات مبغثرة وإما تتعارض مع بعضها أحياناً تعارضاً حاداً ، وأنه من
الخطأ أن نتابع أياً منها إلى أبعد حد أو بطريقة الاستثناء . إن هناك
إشارات من نوع النظام ، والتوازن ، والتحريك الذاتي في العالم (فقرات ٢٩
٣٥ ، ١١ ، ١٢٢) التي - بالرغم من أنها لا توقف أبداً مع الزمن المتغير -
تعطى نوعاً من الحدود والسلوك لتغير كلي حتى إن العقل الفطن لا يفهم التغير أبداً
على أنه الميولي . إن هناك إشارات عن الحكمة والذكاء والعقل (اللوغوس) -
التي لا تقاس ولا يحكم عليها بالمستويات الجزئية والمثابة لتفكيرنا الإنساني ، بل
هي حقيقية ومؤثرة بعمق (فقرات ١ ، ٢ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠) وفي الفقرتين
الأوليين من هذا الفصل توجد إشارات عن نظام كوني تحت مظهر الاختلاف :
وبالرغم من أنه من المحتمل أن الكلمة اليونانية ἀπορία - كما يعلن كيرك -

لم تكن تحمل معنى موسيقيا حتى الجزء الأ - بر من القرن الخامس - فإن النقطة تبدو مستحيلة التحقيق ، وعلى أية حال فإن هيراقليطس لا يزال يقدم تمثيلا موسيقيا في إشارته إلى القيامة في الفقرة ١١٧ . ولقد أخذ فيثاغورس فكرة الائتلاف الموسيقي (غير متضمن فيما يبدو في الموسيقى اليونانية اجتماع الأصوات على أنها نظام ممتع وملائم للأصوات) على أنه الرمز الأساسي لمبدئه . وحين يناقش سقراط مذهبه مع الفيثاغوريين المتأخرين فإنه يستعمل كلمة ἀρμονί (٣) وعلى كل فإن أظن أنه من المناسب أن أتبع فيربانكس ولا تيمور وكاتلين فريمان في ترجمة ἀρμονί على أنها «الائتلاف» أكثر من أن أقبل كلمة بيرنت « النظام » أو لفظة كيرك « الارتباط » . ولربما نعتبر هيراقليطس أخذاً فكرة الائتلاف الفيثاغوري ثم أضاف إليها ملاحظة من عنده . فهو يضيف أن الائتلاف يوجد فقط حينما يوجد التناقض . فليس هناك ائتلاف في نفمة واحدة . إن هناك فقط ائتلافا ذا معنى حين توجد « نغمات متعارضة » يمكن أن تحال (٤) . إن الائتلاف يتضمن غلبة التمازج الموسيقي ، لكن دون إخراج شيء . وفي المجال الأوسع للوجود الإنساني يوجد نفس الموقف . إن الائتلاف والتنظيم بين شخص وشخص ، أو بين شخص وظرف إنما يوجد من الاختلاف والصراع الداخلي .

وبالإضافة إلى ذلك ، فليس هناك فقط التناقض في النغمات الموسيقية المختلفة لكن هناك أيضا تناقضا في الدرجات التي ينتج بها الصوت الموسيقي . إن أوتار القيامة ينبع ، أن تشد ثم تطلق لكي يصدر الصوت . إن هناك مشابهة نوعا ما - كما في الفقرة ١١٧ - توجد في حالة القوس ويرى بليدري Pflüderer في ارتباط هذين التشبيهين انعكاسا لتناقض الهيراقليطي عن الحياة والموت ، وعن الطريق

الصاعد والطريق المأبط تبعاً لذلك (٥) ولكن الفقرة لا ترى قصداً إلى أن تعقد مقارنة بين القوس والقيثارة ؛ إن المقارنة إنما هي بين كل من هاتين الآلتين وبين الغرض من المناقشة وإذا نظرنا إلى التشبيه المزدوج بهذه الطريقة فإننا نستطيع أن نرى أحسن ما هو الغرض . إن الوتر في كل من القوس والقيثارة ينبغي أن يشد إلى الخاف ويضبط عليه حتى ينطلق ، وتلك بوضوح هي الحقيقة البسيطة التي تقوم عليها نظرية الفقرة . ولكن ماهي نتيجة إطلاق الوتر في كلتا الحالين ؟ في حالة تكون إصابة الغرض وفي الثانية يكون إنتاج الصوت الموسيقي . إن الصلة بين هاتين الفكرتين - إذا أخذت كل منها استعارياً هي فكرة فيثاغورية أساسية ، وقد كانت أيضاً موافقة للفكر الأخلاقي اليوناني على العموم . وعدم إصابة الهدف (*úperetia*) هو - حسب أرسطو - الخلل الرئيسي الذي يعجل بالمأساة ، والحياة البشرية التي يمكن أن تنطبق عليها الاستعارة هي حياة وقعت في عدم اتلاف - مع أشخاص آخرين ، ومع مواقف ، ومع نفسها فوق كل شيء ، أي مع وظيفتها . وعلى النقيض من ذلك ، فإن الإنسان الذي تستطيع نفسه أن تردد «موسيقى الأجواء» (كما عبر فيثاغورس عن تصويره الكسمولوجي الأعلى) ، هو إنسان قد وهب موهبة أحسن وهو أكثر استعداداً أن يعرف الحقيقة ويتعرف عليها . إن الفكرة الواضحة في الصلة بين القوس والقيثارة هي فكرة فيثاغورية حينئذ أو تحمل على الأقل تشابهاً حاداً مع إحدى الأفكار العالية للفيثاغورية ، ولكن «الانحناء» يمثل التأكد المميز لهيراقليطس .

إن الفقرة الختامية وهي الفقرة ١٢٤ تقدم نوعاً من الشرح لفلسفة المتوترة توتراً قوياً . فبالرغم من أنه من الأفضل أن نكون مستيقظين وأن ناضل نحو

الضوء فإن هؤلاء الذين ينامون ويسقطون في الظلام لا يزالون مع ذلك «عالمين ومشاركين فيما يجري في العالم» وهذه الفكرة تتفق مع الفلاسفة الرواقين، والحق أن ماركوس أوريليوس هو الذى حفظ الفقرة الحالية - بين نص عليها في تأملاته (٧). إنها تعبر آخر عن التناقض من وجهة مزدوجة - وجهة أخلاقية وكسملوجية - وهى وجهة أساسية عند هيراقليطس وعند الرواقين فمن الوجهة الأخلاقية، يوجد الاختيار بين الطريقتين أمام كل منا، وهو اختيار عاجل بالنسبة للعقل المتيقظ، ولكن الطريق الصاعد والطريق الهابط - من الوجهة الميتافيزيقية - يعملان طول الوقت، وكل الأشياء تتحرك نفسها لذلك أوقاتا لاحصر لها فى كلا الاتجاهين، ولذلك فإن للطريقتين - فى جملة هيراقليطس غير الدقيقة والبلينة ومع ذلك هما «طريق واحد وهما نفس الطريق» - من الأفضل أن تكون إنسانا ذا كلمة هادئة من أن تكون أبلا مضطربا، ومن الأفضل لعقل الإنسان أن يكون جافا واضحا من أن يكون ضحية للمعاطف الرطبة، ومع ذلك فإن البلة والفاسقين لهم أدوارهم التى يلعبونها فى العالم المتغير أبدا، كأي شىء آخر. إن النظام المطلق للأشياء نظام مفهوم تماما، إن الخصائص الفردية التى لا تحصى - كل بأغراضها ووجهات نظرها المتشعبة، تصبح ذات معنى صغير جدا بالنسبة لكل - إن كل نظرية عن النظام المطلق، وكل محاولة لتقرير شىء عنها، مرتبطة بالتعبير عن واحدة من وجهات النظر المتشعبة هذه، ومن ثم فإن أية نظرية أو أى تقرير عن الحكمة الكونية «التي تتحرك بها كل الأشياء خلال كل الأشياء» لا تستطيع أن تكون مصيبة أبدا بالنسبة للمتقدم والمراوغة فى هذا النظام الكونى نفسه. بل إن كلمة «الحكمة» استعارة سيئة الحظ نوعا ما

حين تطبق عليها . إن هيراقليطس يتفق مع الملاحظة الأولى في التاؤته تشنع
 - إذا كان قد عرفها - التي تقول « إن التاؤ التي يمكن أن تفهم ليست هي التاؤ
 الحقيقية » . إن الحقيقة المطلقة التي يحاول هيراقليطس أن يتحدث عنها لا يمكن أن
 تمثل بتصور عقلي مثل « الكينونة » أو « الحقيقة » ، ولا بتصور لاهوتي مثل « زيوس »
 أو « الله » ولا بتصور طبيعي مثل « النار » أو « الذرات » ، فلا تستطيع كلمة أو
 صورة أن تكون مصيبة ، لكن أكثر الطرق ملائمة في أن ترمز لها ، وتشير إليها
 وهي قارس قوتها المتبادلة ومراوغتها ، هي الجملة التي يستعملها هيراقليطس في
 الفقرة ١١٦ - الائتلاف الخفي .

الفهارس

الإشارات إلى الكتب والمؤلفين في الفهارس التالية وضعت عادة على ألقاب المؤلفين أو الناشرين . والاستثناء الوحيد هو *Doxographi Graeci* الذي نشره هيرمان ديلز ، وقد سمي هنا « *Dox* » لكي أميزه من كتاب ديلز *Die Fragmente der Vorsokratiker* . وقد سميت الطبعة الرابعة *Die Fragmente* (١٩٢٠) باسم « ديلز » ، والطبعة الخامسة (١٩٣٤) كما راجعها والتر كرانز « ديلز كرانز » ، وتفاصيل المراجع عن كل الكتب المتردد في الموامش توجد في فهرست ب .

فهرست - أ -

هوامش الفصول

المقدمة

١ - Plato Laws iv, 715 E, وقد نص عليها في ديلز - كرانز على أنها

قراءة تحت « أورفيوس » :

ἀρχὴν τε καὶ τὴν νεύτην καὶ μέσα τῶν οὐρανῶν ἀπαντῶν ἔχων

٢ - يتحدث سترابو الجغرافي (XIV. i. 25) عن طاليس على أنه أول من كتب عن φύσις (φύσις). وينبغي أن نذكر أن الكلمة مشتقة من φύειν « ينمو » وأن مفهوم النمو الذاتي يميل تبعاً لذلك أن يكون موجوداً في كل المناقشات اللاحقة الأولى عن الطبيعة (φύσις)

٣ - إن كلمة أنكساندر هي τὸ ἀπειρου قد ترجمت بطريقة مختلفة « غير المقيد » و « غير المحدود » (ك. فريمان)، « غير المتناهي » (بيرف) و « غير المحدد » و « خزان غير متناه من الخصائص الكامنة » تدل على أكل معنى للكلمة كما أفهمها. وتبعاً لأنكساندر كما قرر ديوجينيس اللا إرمي (II I) فإن غير المتناهي إنما هو مبدأ أساسي (ἀρχή) وعنصر أساسي (νοῦς) ويضيف ديوجينيس التفسير، الذي يبدو أنه يعزوه إلى أنكساندر، بأن الأجزاء تخضع للتغير بينما الكل (τὸ ἅπ) لا يخضع.

وهناك اعتراض على جملة « خزان غير متناه من الخصائص الكامنة » على أساس أن الفكرة الواضحة عن الكامن كشيء يتميز عن الواقع لم تكن قد

صيفت إلا بعد قرن ونصف على يد أرسطو ، وأن تطبيق مثل هذه الألفاظ على مذهب انكسندر إنما هو خطأ في التسلسل التاريخي . وينبغي أن يراعى هذا التحذير ، لأن أى استعمال للمصطلحات المتأخرة على مذهب أقدم قد يكون مضللاً : لكن الخطر نفسه يواجهنا فى كل مكان - بدرجة كبيرة أو صغيرة - حين نحاول أن نعبر عن الأفكار البدائية نسبياً أو الملتحمة عن طريقة لغة أكثر سفسطائية ونحن نستطيع أن نقول على الأقل إن فكرة الكون والتضمن تقع كاملة أو ضمناً فى فكرة انكسندر عن خزان من خصائص غير ظاهرة .

٤ - تحت عنوان « انكسندر » يضع ديلز - كرانز هذه على أنها الفقرة 1-B بينما هى موجودة فى ويلز على الفقرة ٩ . « الإِصلاح » *Tίσις* « العدالة » *δίκη* . إن كلمة « فيه » لا تقابل كلمة خاصة فى اليونانية لكنها تدل على الفكرة المتضمنة .

٥ - انكسانس ، فقرة ٢ فى قائمة ديلز - كرانز (B) p.95 « النفس » ، تمثل كلمة *ψυχή* و « النفس » كلمة *πνεύμα* أكثر من معنى طبيعى عن كلمة أخرى وبعد ستة قرون حين استعمل كلمة *πνεύμα* لتعنى « الروح » أصبحت العلاقة بين الكلمتين معكوسة .

٦ - إن النصوص الأربعة من اكسوفان تمثل فقراته ١٥ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ فى قائمة ديلز - كرانز ، 135 - 132 pp .

٧ - إن مسألة العلاقة بين هيراقليطس وهيبورس الميتابونتامى مسألة مهمة وذلك بسبب عامة وبسبب الهجوم الذى يشنه هيراقليطس على فيثاغورس فى فقرات ١٢٨ - ١٣٦ (فهرس ج) تماماً مثل ما فى الاتهام بأن فلسفته إنما هى

مجرد مجموعة من تعاليم متوسطة (ديوجنيس اللايرسى VIII, 6. وذلك مرفوض في ديلز - كرانز على أنه نص) . وإن ثلاثة أسئلة تحتاج إلى أن تكون موضع اعتبار . أ - وذلك بخصوص الشبه الجزئي بين مذهبي الفيلسوفين . إذ يملن أرسطو « أن النار هي المادة الأولى تبعاً لهيوزس وهيراقليطس (Metaphysics I : 984a, 7; cf. De Caelo III : 303 b, 21) » ويقول ديوجنيس اللايرسى : « إن هيوزس الميتابوتامي كان فيثاغورياً آخر والذي كان يعتقد ... أن الكل محدود وهو دائماً في حركة »

(R. D. Hicks' translation in the Loeb Classical Library edition of Diogenes Laertius : II, pp. 397 - 38)

ب - وبخصوص التواريخ النسبية . إذ يري دارسون عد يدون أن هيوزس كان متأخراً عن هيراقليطس . ويتحدث نيودورجوميرز عنه على أنه هو « الذي تابع خطوات هيراقليطس » ويدّعي أنه فيلسوف اختياري ... كان يبحث للتوفيق بين تعاليم هيراقليطس وفيثاغورس (greek thinkers, I, pp. 146, 371) ويسميه زيلر (p. 15) بأنه فيثاغوري متأخر تأثر به هيراقليطس . بل إن R. D. Hicks (Loc.cit) يضعه متأخراً في القرن الرابع قبل الميلاد . وعلى العكس من ذلك يضعه Proclus على أنه « فيثاغوري من الأوائل »

Commentary on Euclid, Friedländer ed., p. 426, cited in Kirk and Raven, p. 231)

ومن المحتمل جداً أن يكون أرسطو قد اعتبره على أنه سلف لهيراقليطس لأنه حين كان يذكر الرجلين معاً فإنه يضع اسم هيوزس أولاً بالرغم من أن هيراقليطس كان مرموقاً أكثر : وأخيراً يملن Suidas (Diels-kranz, p. 143) أن « بمضا قد قال إن هيراقليطس كان تليذا لأكثوفان وهيوزس الفيثاغوري »

ج - بخصوص التهمة بأن هيزوس لم يكن فيثاغوريا جيدا . قدم هذه التهمة Iamblichus في كتابه « حياة فيثاغورس » ولكن لأن إياهم بلوخس كان فيثاغوريا تقيا ، بينما كان هيزوس نائرا عقليا (cf. Burnet , p' 94, n. 2) وهو فضلا عن ذلك - حسب الأسطورة - قد حطم لأنه اكتشف السر الفيثاغوري بتعذر التطابق بين وتر الزاوية القائمة وضلع المثلث المتساوي الضامين لذلك يبدو أن الاتهام ضده يجب أن يؤخذ بحذر . ثم تبقى الأدلة بأنه كان على الأقل عضوا في الجماعة ، ومن المحتمل أنه لم يكن فيثاغوريا صحيح العقيدة تماما بل من الممكن أنه قد قدم نوعا من الصلة غير الوثيقة بين بعض تعاليم المدرسة الفيثاغورية وهيراقليطس :

٨ - إن اليتين من شعر بارمنيدس اللذين إليهما الإشارة هما اليتان الأخيران في الفقرة ٦ في قائمة B في ديلز - كرانز تحت عنوان « بارمنيدس » (p. 233) « أن نكون وأن لا نكون » مبر عنها بجملة $\tau\omicron\ \pi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ والجملة الختامية التي قد تشير إلى الفقرة ١١٧ عند هيراقليطس هي $\kappa\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \delta\epsilon\ \pi\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\tau\iota\pi\omicron\varsigma\ \epsilon\acute{o}\tau\iota\ \kappa\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\omicron\varsigma$

Karl Reinhardt, Parmenides (1916), esp-pp-155 ff. - ٩

١٠ - المقالة موجودة في بداية الكتاب التاسع من كتابه Lives and Opinions of Eminent philosophers في المجلد الثاني من Loep Classical Library edition of Diogenes . وبالرغم من أن القصص المتداولة بأن دوجنيس يجب أن يحكى كثيرا قد لا يكون لها إلا علاقة بسيطة بالحقيقة التاريخية ، فليس هناك مبرر أن نشك في إخباره عن مكان وزمان ونسب

الفيلسوف، وليس هناك مبرر أن نثبت في دقة النصوص المباشرة القليلة ،
ومعظمها موجود في قائمة الفقرات المقبولة .

١١ - انظر نيته :

Gesammelte Werke (Mnsarion Verlag edition, Munich, 1920-1928),
XIV, P. 75, p. 223; XVI, p. 224; XVI, p. 139; et passim.

إذ يعلن نيته أن أولئك الذين هم أقوىاء يناضلون من واحد لآخر بضرورة
طبيعية مثلما يناضل الضعيف نحو شخص آخر . وهو يضيف أن عاطفة البعد هذه
بالنسبة للآخرين هي الأساس التي يقوم عليها الترقى « هذه العاطفة - التي هي
غامضة مع ذلك - هي التشوف إلى قُدْسِ المسافة أكثر وأكثر داخل نفس
الإنسان الخاصة » والتي تقود نحو الميل الأكبر دائما وهو « العنصر
القائى للإنسان » .

وقد بذلت محاولة لاعتبار هيراقليطس منشائا على طريقة شوبنها وركا فعلا
مثلا Gottfred Mayer (انظر المراجع) .

١٢ - إن ممارسة وقف كتاب في معبد لم يكن شيئا غير عادى . إذ يحكى
بلوتارخ أن شاعرة - كسبت جائزة في Isthmia عن شعرها - قد وضعت
نسخة منه في معبد دلفى احتراماً . وبالإضافة إلى ذلك فإن شخصا ما - سواء
كان الشاعر نفسه أو غيره - قد وقف قصائد هزبود عن جبل هليكون Helicon
حيث أوردتها تقارير pausanias متوشة على أقراص من الرصاص . بل لم تكن
عادة الوقف مقصورة على القصائد . فلقد وقف Oenopides of Chios
نسخة برونزية من جدول فلكى على الأولمب ، ووقف Xenocrates - في

خزينة هل جبل أولبس - حبابه عن ارتفاع الجبل ، ووقف Eudoxus فلكه في Delos ، ووقف مسافر قرطاجنى يدعى Hanns كتابه عن أسفاره في معبد Baal في قرطاجنة . ولقد جمع هذه الأمثلة وغيرها W. H.D. Rous. في

The Votive offerings (Cambridge University press 1902 ,p.64)
Cf. Pansanias IX .31.4.

١٣ - في كتاب أرسطو المزعوم ، De Mundo (V . 396 b, 20) يسمى هيراقليطس بأنه « المظلم » (ó skoteinós) ، وينقل ديوجينيس اللايرسى قوله بأنه « ملغز » (aiviktēs) ، ويتحدث عنه ترتوليان Terrullian بازدراء واضح على أنه مكفر ، بينما يعلن عنه كلمنت السكندرى أنه « أحب أن يخفى المتأفيزات في لغة من الأسرار » ، وهذه الملاحظة منصوص عليها بدرجة واسعة . ويقول أرسطو (Rhetoric III. V : 1407 b, 31 15) : « إن وضع التقيط عند هيراقليطس ليس عملا سهلا ، لأننا لا نستطيع أن نخبر ما إذا كانت كلمة معينة تخص ما سبق أو ما يلحق » ومهما تكن الحقيقة في هذه الاتهامات ، فإن السبب الرئيسى في الذموض والصعوبة في هيراقليطس ليس شيئا بسيطا أو ساذجا كالرغبة في الشعوذة ، بل إنه بالأخرى حاجة بطريقة صحيحة وغير نافعة تماما عن الطبيعة التى تفجأنا بما لا يتوقع ، وهى التى لا تثبت أو تنكر بل تعطى وموزا ، والتى نجب أن نخفى (الفقرات ١٩ ، ١٧ ، ١٧) .

١٤ - « وأخيرا ، هناك أوهام انتقلت إلى عقول الناس من المذاهب المتعددة للفلسفات ، وأيضا من القوانين الخاطئة في التطبيق . وتلك أممها أوهام

المسرح ، لأن كل الأنظمة المتقاة — في حكمي — ليست إلا مسرحيات كثيرة ، تمثل عوالم من خلقها الخاص على طراز تمثيلي غير حقيقي . وأنا لا أتحدث عن الأنظمة الشائعة الآن فقط ، ولا عن المجموعات القديمة للفلسفات ، لأن تمثيلات كثيرة جدا من نفس النوع قد تكون مركبة ومنسقة في سلوك شبه صناعي ، رأينا أن الأخطار المختلفة تباهى بها مع ذلك أسباب على حفظ الأجزاء المتشابهة . ومرة أخرى لا أعنى بذلك الأنظمة كلها فقط ، بل كثيرا من المبادئ . والأوليات في العلم التي أصبحت ملقاة بالتقليد والتسليم والإهمال .

Francis Bacon , The great Instauration (1620) : Part II, Which is called The New Organon, or, True Directions Concerning the Interpretation of Natur, Sec. xlv.

وإذا تجاهلنا الأمثلة الخاصة للوهم الرابع الذي يقدمه باكون عن طريق التصوير ، والتي تمثل أخطارا عقلية معينة في أيامه أكثر مما في أيامنا ، فإننا نحتاج أن نكون متيقظين في كل تفكيرنا خشية أن تقع في خطأ مشابه . فإذا أخذنا على عاتقنا أن ندرس مفكرا بعيدا مثل هيراقليطس فهل نحن في خطر أن تعمقنا « تمثيلات المسرح التي تمثل عوالم من خلقها الخاص على طراز تمثيلي غير حقيقي » ؟ أظن الأمر كذلك . فأن نكتشف أوهام مسرحنا أكثر صعوبة من اكتشاف أوهام أشخاص آخرين وأوهام حضارات بعيدة وأن نمونها على طرازنا الخاص . ومع ذلك فإن مفتاحا للكشف القادى في هذه الناحية يمكن الحصول عليه لأولئك الذين يرغبون . وذات مرة روج افريت ديان مارتين Everett Dean Martin المثل : إن الإنسان يعرف بالمضلات

المدرجة التي يحفظ بها ، إن كل واحد مناه طرقه الخاصة المفضلة في إقامة التبادلات ، ومن ثم طرقا في الأسئلة ، أو في إقامة تفسيراته على الأسئلة التي تناو . وحين يصبح زوجان مفضلات من التبادلات مصحفين للدرجة أن أسئلنا (مهما تكن حرة بوضوح ومجملجة) تسأل في حدود « إما وإما » ، أو تسأل على أنها تفترضها بطريقة خفية ، فإن ذلك يساوي قولنا إن وهم المسرح قد كبر وامتلئ - امتلاكا غير واع عادة عقولنا . إن هناك مثل هذين الوهمين للمسرح - طريقتان معتنقتان بقوة في افتراض ناذج الإجابة الممكنة عن سؤال معطى - وهما متداولتان هذه الأيام وإذا لم تنظر خلفهما فلتنهما تصبان حاجزين أمام فهم سليم لهيراقليطس . إلهما : (١) تبادلات الذاتى ضد الموضوعى ، أو العقل ضد الشيء ، أو النفس ضد العالم ، و (٢) وتبادلات طريقة مسيحية مفككة نوعا ما من التفكير عن الدين ضد معارضة الإمكانيات التي يمثلها الدين جميعا . والنتيجة أن كلا « المعضلتين المخرجتين اللتين تحتفظ بهما » تميلان إلى أن تأخذ شكلهما من هذه الأوهام : فنحن نسأل (١) إذا ما كان شيء مثل الخير أو الجلال أو صوت مسموع يوجد بداخل (أى ذاتى ونسبى تماما) أو أنه في العالم نفسه (بالمعنى الذى توجد به المنازل والأشجار) ثم نسأل (٢) إذا ما كانت للصورة المسيحية من الله والحياة الآخرة صادقة أم أن الدين كله مجرد خيال . والآن من وجهة النظر التي تمثلها هاتان الطريقتان في صياغة الأسئلة (هذان الوهمان للمسرح) فإن هيراقليطس سوف يظهر أنه يخالف قانون التناقض بالنسبة للطريقة الأولى ،

لأن الكلمة (اللوغوس) بالنسبة له ذاتية وموضوعية في وقت واحد (تماما مثل التأثر في الصينية القديمة ودهارما في الهندوسية وبثيوما المقدسة في المسيحية الأولى)، ثم سوف يظهر أنه يخالف قانون الوسط المرفوع بالنسبة للطريقة الأخرى، لأن فكرته عن الألوهية (قترات ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٧٤، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١١٩) وفكرته عن الحياة الآخرة (قترات ٥٩، ٦٥، ٦٧، ٦٨) تقدمان إمكانيات غير متضمنة في تبادلاتنا المألوفة بعد المسيحية.

١٥ - ينص إركمان Eckermann في كتابه أحاديث مع جوته Conversations with Goethe بتاريخ ٢٩ أكتوبر ١٨٢٣، على أن جوته يقول: «إن كل سلوك - مهما يكن خاصا - وكل تمثيل الجبر حتى من الإنسان، له عمومية معينة، لأن كل شيء يكرر نفسه، وليس في العالم شيء حدث مرة واحدة فقط» ويلاحظ Fritz Strich على ذلك وعلى قترات مشابهة قائلا: «إن الرمز - في معنى جوته هو الالتحام الأكل بين المثل الخاص والفكرة العامة» (Der Dichter und die Zeit, Bern; 1947). وكذلك يمدح كولريدج شكسبير لتأثيره «وحدة ونفاذا داخليا للعام والخاص» (Lectures on Shakespear) إذ جزءا من هدف الشعر الأصيل هو أن يزيل حواجز تمثيلات اللغة المنطقية وتنسيق الفكر بإعادة النماذج الأولى في الإدراك والتفكير والقول.

١٦ - أرسطو (De Anima III:ii) في علاقة الإدراك بما يدرك، والفصل

الرابع، في علاقة العقل بما يفهم عقليا.

١٧ - استعمل جمون كينس المجلة في رسالة إلى أخيه جورج ، ديسمبر
١٨١٧، بمناسبة الملك لير: « بأنه يفجأني أية جودة تشكل رجلا ذا إنجاز -
خصوصا في الأدب ، وأن شكبير يمتلك شيئا ضخما جدا . إننى أقصد القدرة
السالبة ، وهى ، حينما يكون إنسان قادرا أن يكون فى أشياء غير معينة ، وفى
أمرار ، وفى شكوك دون وصول منفعلى وراء الحقيقة والعقل » .

الفصل الاول

منهج البحث

١ - يسمى سكستس القعر الأرنى (قارن بالإشارة إلى الفقرة في فهرست ب) « قوله افتتاحية » (προειρημένον) ويقول إنها تعطى مفتاحاً لمجال (περίελου) كتاب هيراقليطس عن الطبيعة .

٢ - يكتب بيرنت : « إن الكلمة (اللوغوس) هي - ابتداء - حديث هيراقليطس نفسه ، ومع ذلك فنحن قد نسبها « كلمته » كما لو أنه نبي » .
ولبقية المناقشة انظر : Burnet, p. 133, n.1. وقارن بالإشارة إلى الفقرة ١١٨ (فهرست ب) .

٣ - يقدم Wilamowitz في نشرته لكتاب Euripides' Herakles شاهداً يؤيد به رأيه بأن الكتاب الإغريق الأكثر قدماً لم يستعملوا عناوين وصفية لمحتويات الكتاب ، لكنهم كانوا يبدأون بالإعلان : « فلان - وفلان يتحدث على النحو التالي » (λέγει τὸδε) والطبيب الفيثاغورى القميون ، وهو معاصر تقريباً لهيراقليطس - يفتح كتابه بهذه الكلمات : « هذه كلمات القميون الكروتوني ، ابن بيرثوس ، التي تكلم بها إلى بروتينوس ، وليون وبائيلوس » . وعلى أية حال ، فلان القميون كان يعيش في إيطاليا ، فإن ممارسته لا تقدم شاهداً قوياً يخص هيراقليطس . وعلى أية حال فإن عدداً من الباحثين يتفق مع رأى ديلز بأن كتاب هيراقليطس قد يكون بدأ بمثل هذه الطريقة

٤ « اللوغوس العامة والالهية » Τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον

« التي بشاركتنا فيها : οὐ κατὰ μετοχήν . سكتس امبريقس ، Loc.cit. (في الإشارة ١) . Sec.131 . ولقد يعترض بأننى أحرف المناقشة باستعمال الحرف الكبير في "Logos" (λόγος) ، ولكن من الممكن أيضا أن أستعمل حرف ابتدائي صغير قد يحرف المناقشة في اتجاه مضاد . ولكننى أستعمل حرفا كبيرا فقط - كما هنا - حين تكون الصياغة واضحة في أن الإشارة الأساسية إشارة كوسمولوجية .

هـ - إن رأى بأن الذى يدركه ملاحظون كثيرون شيء يستحق الثقة - يؤدي أنهم لا يملكون « نفوسا بربرية » (الفقرة ١٣) - وأن الذى يدركه ملاحظ واحد دون مشاركة هو شيء زائف ، هذا رأى يمثل مسألة مهمة قام عليها بناء العالم الطبيعي . إن المنهج العلمى الذى كان قد تطور في ملطية قد تضمن تأكيذا كبيرا على الملاحظة المشتركة أكثر مما كان يمكن أن يوجد في كلمة الرؤية عند الشعراء و « الحكماء » (σοφοί) . لكتنا لانجد شاهدا في الفقرات القليلة البعيدة عند الفلاسفة المليزيين أنهم قد حاولوا أن يصوغوا طبيعة المنهج الموضوعى الجديد الذى كانوا سيبدأون في استعماله . ولقد كان هيراقليطس أكثر وعيا بالمشكلة كما تشير فقرات ٢٤١ ، ٢٤٣ ، ١١ ، ١٥ على وجه الخصوص . ولا ريب أن نوع التجربة المشتركة بدرجة واسعة التي تستعمل في العلم تحتاج - لا مفر - إلى أن تكون مكتملة بدرجة معينة من البصيرة الخاصة أيضا ، ومن المؤكد أن قارىء هيراقليطس لن يقول إن مثل هذا البصيرة مفقودة في نظوقه . وعلى أية حال فقد كان ذا أهمية كبيرة في التطور

المبكر العلم أن نجسد تعرقا على دعاوى الملاحظة الموضوعية ، ولقد شارك هيراقليطس في هذا التعرف .

٦ - ايتشارمز ، الفقرة ٥٧ Diels - Kranz, p. 268 وفي مقابلة الكلمة الإلهية بالحساب الإنساني يستعمل ايتشاووز لفظة λογισμὸς للفكرة الأخيرة .
٧ - Kirk and Raven, p. 188 . معظم ما كتبه كيرك ورافن عن الموضوع ممتاز ، ولكن استعمالهم لفظة « الفكرة » بتطبيقها على الكلمة (اللوغوس) تفجأتني لأنها مضللة بطريقة خطيرة .

٨ - وهكذا كان هيراقليطس قادرا أن يقول في الفقرة ٨١ إن الناس ينبغي أن يتحدثوا بوعي عقلي (εἰς νῦν) وبذلك ينشئون بقوة بما هو مشترك في المعموم (τῷ εἰς νῦν) . قارن بالإشارات على فقرتي ٢ ، ٨ (فهرست ب) .

الفصل الثاني

البيان العام

١. إتي أتبع عادة ترجمة $\phi\theta\eta\rho\acute{\alpha}\iota$, $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ بالمركيبن « أن يوجد » و « أن يحتق » . إن كلمات أكثر بساطة مثل « الخلق » و « التدمير » أو « الظهور » و « الاختفاء » ، قد تحمل مفهومات مضللة .

٢ - Aristotle Physics 1. vi: 189 a, 22 ff : ويضيف أرسطو :
 « إن نفس الصعوبات توجد مع كل متناقضين : إن الحب لا يمكن أن يفكر فيه [على عكس نظرية امبادوقليطس] على أنه يجمع الصراع ويخلق شيئاً منه ، ولا يستطيع الصراع أن يفعل ذلك للحب ، بل أنهما ينبغي أن يعمل على شيء . ثالث : « إن تصويراته معينة كي تؤيد جدله - ضد هيراقليطس - بأن شرحاً سليماً للعالم يتطلب أكثر من مبدأ الثنائية (التناقض والصراع) ، إنه يتطلب أيضاً مبدأ الثلاثية ، بمعنى أن أى تصور سليم للتغير يتضمن ثلاث أفكار - عن حالة سابقة ، وحالة لاحقة ، و « شيء ما يبقى دون تغيير خلال العملية » .

٣ - « الحرب وزيوس هما نفس الشيء » .

τὸν πόλεμον καὶ τοῦ Δία τὸν αὐτὸν εἶναι; καὶ θὰ περ καὶ τὸν
 Ἡράκλειτον λέγειν Philodemus., in Dox., p. 548

مع حروف قليلة مفقودة جدها ديلز .

٤ - عن القدر والضرورة .

Ἡράκλειτος πάντα καθ' εἰμαρμένην, τῇ δὲ αὐτῇ ὑποδραμεῖν
 ἀνάγκην.

ستوباؤس وبلوتارخ في 322 p. Dox., قارن بشيوفراستس الذي يقول عن هيراقليطس « إنه يضع نظاما معيناً ووقتا محددا يحدث فيه تغير كوني حسب ضرورة مقدرة معينة » .

κατὰ τινὰ εἰμαρμένην ἀνάγκην — Dox., p. 476.

هـ - أرسطو : عن الصدفة physics 11.iv-iv:195 b,31-197a,13 الضرورة : 9 : 11. ix : 199 b,34-200 b, 9 . إنه لسؤال جدلي كيف أن أرسطو يقصد أن يربط هذين التصورين ، ولكن يبدو لي أنه يعتبرهما متشابهين من حيث إنهما يمثلان - من نواح مختلفة - نوع الحدوث أو مظهر الحدوث الذي لا يعتمد على الغرض العاقل . إن حادثة الصدفة يمكن أن تحدد (وهكذا فسرت 198 a, 5-7) على أنها غير مقصودة ، ومن ثم فإن حادثة « الضرورة » التي تحدث كي تؤثر على هدف إنساني بأن تكون في صالحه أو في غير صالحه ، كي تبدو كما لو أنها حدثت من أجل هذا الهدف الإنساني أو كي تعوقه ، بالرغم من أنها لاتفعل ذلك في الحقيقة .

الفصل الثالث

عمليات الطبيعة

١ - يأخذ Oswrd Spengler النار على أنها رمز ل $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ، التي يفسرها على أنها «المبدأ السابق» للطبيعة (Der metaphysische Grundgedanke der herakleitischen philosophie , A. 1. 3)

٢ - Gustave Teichmüller , Neue Studien Zur Geschichte der Begriffe , Heft 1 , p. 2 et passim

إن الميل إلى اعتبار هيراقليطس على أنه فيلسوف أيوني يسير على أثر ملطية ، ومن ثم أخذ تصورته عن النار في معنى طبيعي خالص ، إنما هو تبسيط كبير يوجد عند عدد من الكتاب (مثل Julio Navarro Monzó في La Busqueda presocrática) وأصبح ذلك - لسوء الحظ - مستقرا في كتب عديدة .

٣ - Aristotle De Caelo 111. v : 303 b , 12 .

٤ - Aristotle Metaphysics 1-iii : 984 a , 7 .

٥ - إن المعلقين اليونانيين الرئيسيين على أرسطو يأخذون التصور الهيراقليطس للنار على العموم في معنى مادي . فيشير Asclepius بتكرار إلى نار هيراقليطس في سياق يظهر أنه يعتبرها على أنها تلعب دورا مشابها للماء في نظام طاليس والهواء في نظام انكسمانس ، والتي يصفها في الجملة :

$\epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota$ $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ $\mu\acute{\epsilon}\tau\epsilon\omicron\nu$ $\acute{\upsilon}\lambda\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ (Commentaria in Aristotelem Graeca VI, Pt. 11 , p. 25 , cf . p . 148 19 سطر)

وفي مكان آخر يقول عن . هيراقليطس والميليزيين إن كل واحد منهم أخذ مادة طبيعية (النار في حالة هيراقليطس) كي تكون « مبدأ ماديا مجسدا »
(ὁματικὴν ἀρχὴν ἐποιοῦν καὶ ὕλικήν)

ويقدم الكسندر الأفروذيبي نظرية مشابهة في تعليقه على ميثافيزيقا أرسطو
في Comm.Ar. Gr.I,p. 45 ، وبعد ذلك - على أية حال (op.cit., p.670) -
يتحدث عن النار الميراقليطية على أنها ليست فقط ἀρχή بل أيضاً δύσιν ويوحى
استعمال الكلمة الأخيرة بأنه قد يكون في ذهنة شيء ، أكثر من مبدأ طبيعي ،
لكن دون أن يوضح ماهو هذا الشيء .

ويقول سيميلقس في Comm.Ar. Gr.VII,p.621 يقول إن هيراقليطس قد
اعتبر النار على أنها « المبدأ الأول المجسد » (πρῶτον τῶν σωμάτων)

٦ - إن النار بالنسبة له (هيراقليطس) ليست مجرد رمز لعملية عامة
ولست أساسا مصرا على أن يكون متشابهها خلال تبادلاتها النوعية . وهو
يتحدث عنها ككلامه للاستبدال مثل الذهب في التجارة وعلى أنها متضمنة في
التغير نفسه ، وكان من السهل بالنسبة له في هذه الحالة أن يشابه بين العلامة
والشيء المعلم لأن النار تظهر أن تكون الظاهرة الموحدة الوحيدة والتي ليست
شيئا إلا النار .

Harold Cherniss, "The Characteristics and Effects of Presocratic
Philosophy," Journal of the History of Ideas, XII (1951),P.331.

٧ - كلات هيرولفيس هي : λέγει δὲ καὶ φρούμῶν τοῦτο εἶναι

وترجمة Legg هي : « ولكنه يقول أيضا إن النار مدركة وعلة لحكم العالم »
وعلى ذلك تتبع النقلة التي هي الفقرة ٣٠ : « وهو يسميها الاشتهاء والاشع » .

وكلمات ستوباؤس هي :

Ἡράκλειτος οὐ κατὰ χρόνον εἶναι γενητὸν τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ
ἐκίνοι αὖν (Dox., p. 331)

والترجمة موجودة في النص . ويقترح كبيرك (P. 356) أن هيراقليطس
قد يكون اعتبر أنه ليست كل النار عقلية ، بل فقط النار ذات النوع الأكثر
نقاء والأكثر تأثيرية .

٨ - إن روبرت بويل Robert Boil كيميائي القرية السابع عشر يتحدث
« عن هذين المبدأين العظيمين والكاثوليكيين للأجساد ، المادة والحركة
(Works, iv, p. 27, "On the Eycellence of the Mechanical principle")
وكلمة « الحركة » في سياق بويل تعني الحركة في فراغ ، وليست التغير النوعي
ومن أجل ذلك فهي أكثر دقة وأكثر تركيزا من الناحية الدلالية من
الكلمة اليونانية κίνησις إن قبول حركة فراغية أنها سابق أنتولوجي على أنواع
أخرى من التغير قد صبح بعمق في تفكيرنا المعاصر حتى إننا ينبغي أن نقوم
بجهود حازم كي نتحقق من أن الإغريق - في معظم أمرهم - لم يشاركو في
هذا الافتراض ، ولم يفعل ذلك هيراقليطس على وجه التأكيد . فارقن بالمقابلة -

W. A. Heidel , " Qualitative Change in pre-Socratic
philosophy," in Archiv zur Geschichte der philosophie , 19 (1906),
pp. 333 — 379.

٩ - Aristotle (De Caelo. III.v : 304 a, 10 ff.) وهو يقول إن

المشابهة التي قوم عليها المناقشة الثانية هي « إن الجسم الأتقي هو النار ، بينما الهرم - بين الأجسام - بدائي وله أجزاء صغرى » أما تعليق سيمبليس منكرًا أن هيراقليطس قد تصور النار حدودًا أمرات ، فهو في :

Commentaria in Aristotelem Graeca , VII , p.621 , lines 7 ff.

١٠ - إشارة أبيقورس إلى πρῆσις موجودة في رسالته إلى يثوكليس ،

: Secs. 104-105

Epicurus : The Extant Remains ed. Cyril Baily (oxford , 1926) , p.71

وعند لوقريئس تحدث كلمة πρῆσις في الكتاب السادس صطر ٤٢٤ ، ووصفه عن التقلبات الجوية (الميتورولوجى) في سطور ٤٢٢ - ٤٥٠ موافق للموضوع . وملاحظة سيريل بيلي المنصوص عليها توجد في تعليقه على سطر ٤٢٤ في المجلد الثالث p.1618 في نشره لوقريئس (oxford, 1947) . وإشارة سينيكّا إلى الظاهرة نفسها موجودة في كتابه :

Quaestiones Naturales v.xiii.3. Cf. Buruck, pp.149-159 , kirk, pp. 325-331

١١ - kirk, p.356 ، ويعتبر بلوتارخ الـ πρῆσις والـ κρῆσις على

أنها ظاهرة من نفس النوع تقريباً :

Dox. , p. 275 , Line 2.

Aëtius — plutarch, in Dox., p.276 - ١٢

١٣ - « إنساناً أتى إلى الوجود بانفثاق من الهواء » :

κατ' ἐκκρίσιν τοῦτον γιγνόμεθα

بينما تشير لفظة *rourov* إلى *arip* في الجملة السابقة : أنكسانس ، الفقرة ١٣ - في ديلز-كرانز . وبالرغم من أن الفقرة منكورة في ديلز-كرانز على أنها « gefälschtes » - أي من المحتمل أنها ليست الكلمات الحقيقية التي استعمالها أنكسانس - فإن هذا الاحتمال لا يؤثر على النقطة الموجودة في الفصل .

١٤ - يعلن كيرك p.115 عن الفقرة ٣٤ أن « وجود الهواء يظهر أننا نتعامل مع ترجمة رواقية لهيراقليطس . وبينما قد يكون ذلك كذلك فإن مناقشتي في الفصل مقصود منها أن تظهر احتمالاً آخر .

plutarch, On the E at Delphi, 392 C. - ١٥

Galenus, *Historia philosophiae*, in *Dox.*, p. 626 - ١٦

كلتا الفقرتين اللتين تذكران نظرية هيراقليطس المذكورة بأن الهواء أولي ، توجدان في سكسنس أمبريقس .

Against the physicists (vol.III of the Loeb Classical Library . edition) .

والفقرة الأولى في : (Bk.I, 360 (*ibid.*, pp.173'175) وجملي : « العناصر الأولى والأساسية » ترجمة لـ *ἀρχή καὶ στοιχεῖον* . والفقرة الثانية التي تعلن على حجة Aenesidemus بأن هيراقليطس اعتقد في أن الموجود (τὸ ὄν) الأولى هو الهواء، موجودة في (*ibid.*, p.325) Bk.II, 233 من نفس المقالة .

Cf. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (Bollingen Series , XLV , Pantheon Books 1954) . — ١٨

• « The Regeneration of Time » الفصل الثاني

١٩ - Kirk , pp.336 - 339 ومع أن نقطة كبرك الخامسة تبدو أنها تتضمن مناقشتين متميزتين فإنني قد تبعت تربيته . وصفحاته 335 - 307 - التي تتضمن تفسيرات للفقرات ٢٩ ، ٣٢ ، ٣٣ (وتقابل ٣٠ ، ٣١ عند ديلز) صفحات سليمة بطريقة غير مباشرة .

plato Sophist 242 D - E. -- ٢٠

٢١ - انظر مثلاً Theaetetus 152 E,ff حيث يهاجم سقراط الأفلاطوني المذهب ، الذي لم يستفص بوضوح - بأن كل الأشياء التي تقول إنها « توجد » إنما هي حقيقة في عملية صيرورة - وهو مذهب ينسبه إلى « سلسلة كاملة من الفلاسفة » ، ومن بينهم بروتاغوراس وهيراقليطس وأمبادوقليس بل وهو ميروس .

٢٢ - J.L.stocks وترجمة Aristotle De Caelo.IX : 279 b, 15 - 17

مستعمله هنا (Oxford, 1922) ويفسر ستوكس هيراقليطس على أنه يعتقد « في تغيرات دورية في نظام العالم ككل » وأن « العالم يوجد - كما هو - في تناوب من الحيات » . وهو يضيف - بطريقة معقولة كما أظن - أن جملة أرسطو « التبادل في العملية المدمرة » جملة مضللة نوعاً ما ، لأن التبادل المفترض إنما يقع بين تولد وتدمير - وهو تناقص يجد فيه - شك شبيها بالحب والصراع عند أمبادوقليس . وسببايقس - في تعليقه على الفقرة في De Caelo - يستعمل

الفعلين $\kappa\alpha\iota\ \sigma\omega\nu\tau\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\kappa\mu\epsilon\tau\epsilon\theta\epsilon\theta\alpha\iota$ ليدلّا - بالتبادل - على التوابع الناري للعالم في احتراق عام ثم القيام المتتابع لعالم جديد .

(*Commentaria in Aristotelem Graeca* vi, p. 294) وفي رسالة

لبلوتارخ وأناشيد استوبائوس (وقد قارنهما ديلز في عمودين متوازيين : Dex. pp. 283-284) ينص على هيراقليس على أنه يقول : « إن الناري المبدأ الأول لكل الأشياء ، لأن كل الأشياء تنبثق منها ثم تفتى » والقوله محذوفة من المجموعة الحالية للفقرات ، لأن حجبتها قد اعترض عليها ديلز وبأى ووتر ومعظم الباحثين الكلاسيكيين . ويستمر بلوتارخ - وترجمته أكمل نوعاً ما من ترجمة استوبائوس - إلى أن يحكم النص المقصود مع أقوال بأن العالم يخلق خلال انطفاء النار ، وأنه بعد أن تتم العملية الطويلة للمخلق الكوني (وهو مانسيه الآن بالنشوء) فإن العالم والأحياء كلها التي فيه ($\kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \tau\alpha\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$) $\tau\acute{\omega}\nu\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\nu$ مرة أخرى ($\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu\ \delta\epsilon$) تذوب بالنار في الاحتراق العام ($\epsilon\nu\ \tau\eta\ \epsilon\kappa\mu\epsilon\tau\epsilon\theta\epsilon\theta\alpha\iota$) . ولأن بلوتارخ يستعمل حديثاً غير مباشر في هذه القولات فإنه يقصدها بوضوح (سواء كان مصيباً أم مخطئاً) كنصوص من هيراقليطس . وعلى فرض أن بعض اللغة قد تكون من أصل رواقى ، فليس هناك سبب ألا تكون الأفكار (التي تصورت بسهولة في تصور واضح) قد تكون أكثر قدماً .

٢٣ — *Aristotle Physics* III. v: 201b, 65 — 2059, 4. ، والكلمات

الدالة هي :

$\acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\alpha\tau\omicron\nu\ \tau\acute{\omega}\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \dots\ \eta\ \epsilon\iota\tau\alpha\iota\ \eta\ \gamma\acute{\iota}\gamma\epsilon\mu\epsilon\theta\alpha\iota\ \epsilon\nu\ \tau\epsilon\ \alpha\upsilon\tau\epsilon\nu\ \sigma\epsilon\rho$

**Hράκλειτος φησιν ἅπαντα γίνεσθαι ποτε πῦρ.*

ومن ناحية أخرى Cherniss يناقش أن موضوع الجملة الذى يشير إلى هيراقليطس ليس $\alpha\pi\alpha\nu\tau\alpha$ بل $\pi\epsilon\rho$: ووفق هذا التفسير فإن هيراقليطس يكون لا يقول إن كل الأشياء تصير نارا ، بل إن النار تصير كل الأشياء ، ومن ثم فإن أرسطو يردد (بالرغم من أن تشيرنس لم يقل هكذا) على أنه موافق له فى هذه الجملة بدلا من أن يكون معارضا . « وذلك - وهو يستمد إثبات هيراقليطس - كما لو أنه يقول : « إن النار لا تستطيع أن تكون لامتناهية ، أو موجودة وحدها فى غياب أشياء أخرى حقيقية ، والحق أن هيراقليس يوافق على ذلك ، لأنه يقول إن للنار تصير باستمرار أشياء أخرى غير ذاتها » انظر :

Harold Cherniss, *Aristotle's Critics of presocratic philosophy*.
p.29, n. 108

ولكن الأمر يكون مفاجئاً إن يترك أرسطو طريقته العادية إذا كان قد اعتمد على هيراقليطس فى الإثبات .

وإذا أخذنا إذن $\alpha\pi\alpha\nu\tau\alpha$ أن يكون الموضوع و $\pi\epsilon\rho$ ليكون المحمول لمصدر الفعل $\gamma\acute{\iota}\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (كما فعل معظم المفسرين غير تشيرنس) ، فإن السؤال الفنى الوحيد الذى يبقى هو إذا ما كان $\alpha\pi\alpha\nu\tau\alpha$ يفهم انفاصاليا أو جمعيا أى هل يؤكد الفعل أن كل الأشياء فى عملية مستمرة من الصيرورة نارا (وهو المعنى الأكثر احتمالا للفقرة ٢٨) أو أن كل شيء فى زمن معين ($\pi\omicron\tau\epsilon$) يصير نارا فى نفس الوقت ؟ إن زيلر يوافق على رأى بأن $\alpha\pi\alpha\nu\tau\alpha$ يدل على التجمع المتزامن للأشياء كلها ، كفعل متميز عن $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ الذى يدل على

كل الأشياء انفصاليا وانفرديا . وعلى العكس ، فإن بيرنت ينكر أن هناك
اى اختلاف ذى قيمة بين التعبيرين . ويبدو أن السؤال موضع المناقشة لا يمكن
أن يجاب عنه بالتجائنا إلى هذه الكلمة وحدها .

٢٤ - القولة عند آيتش متبوعة بشرح ، قد يكون مقصودا على أنه تفسير
لآراء هيراقليطس ، ومن المستحيل أن نعرف على وجه التأكيد . والفقرة
تسير هكذا : خلال انطفاء النار تخلق كل الأشياء في العالم . أولا ينسحب
الأخشن في نفسه منتجا أرضا ، ثم تحول الأرض - خلال تفكك النار - إلى
ماء ، ويتبخر الماء هواء ، ثم مرة أخرى يذوب العالم وكل الأجساد التي فيه بالنار
في الاحتراق العام ثانية . (Dox , p. 284) .

٢٥ - الكتاب الأرسطى المزعوم De Mundo 401 a. 8 ff. : « كل
الحيوانات - وحشية كانت أو أليفة ، متغذية في الهواء أو على الأرض أو في -
الماء - تولد وتنضج وتحلل في طاعة شريعة الله ، لأن في كلمات
هيراقليطس . . . » - حيث ينص على الفقرة .

الفصل الرابع - النفس الانسانية

١ - Arius Didymus in Dox. p 471, line 2 —

٢ - 403 a, 21 Aristotele De Anima I.i : إن التأثيرات (τὰ πάθη)

حيث « لنفس » أو « للنفس » مفهومه) هي معان واضحة في الموضوع
(λόγος ἐννοιῶν) . وبعد ذلك في Bk.II of De Anima يحدد أرسطو النفس
ذاتها بأنها « المرحلة الأولى من الحقيقة لكيونة طبيعية لها حياة
كامنة فيها . »

(412 a. 20 — 21 . J.A. Smith's translation in the Oxford University Press series)

وأما « المرحلة الأولى من الحقيقة لجسم طبيعي منظم »

(نفس الشيء : 412 b. 5 - 6) .

٣ - يذكر ثيوافراستس - في De Vertigine - النظر على وجه الخصوص لأنه لو توقفت حركات الرأس ، أو أربسكت ، فإن وضوح الصورة المرئية ينهار وهو يلاحظ أن طبيعة الصورة تصان وتوجد (πῶ ζεταί καὶ συνίμνει) خلال هذه الحركة نفسها (κίνησις) . انظر Walzer . p. 154

٤ - يكتب كيرك : « إن النفس تستعمل الشم في هادس لأنها محاطة بشيء جاف أكثر مما هي أقل جفافاً . وحين يذكر شخص أن النفس في الحياة كانت متميزة على أنها شكل من النار ، فلا يكون من الصعب أن يستنتج أن هادس عند هيراقليطس هي مملكة النار التي فيها تكون النفوس غير الجسدية ذاتها نارية » .

G. S. Kirk, American Journal of philology.

(70 [1947] , p. 389 .)

قارن بفهرست ب - الإشارة إلى الفقرة ٨٦ .

الفصل الخامس - من وجهة النظر الدينية

١ - Euripides, The Trojan Woman, line 883 . وينص سككنس

على الفقرة على أنها بداية لمناقشة اللوغوس الهيراقليطية :

٢ - Sextus Empiricus Against the Logicians 1.129-130 «اللوغوس

الإلهية» هي «ó θεϊός λόγος» «المافل» νοερός «الواعى مرة أخرى»
πάλιν ἐμφρονες.

٣ - ١ كنفوفان ، النقرة ١٥ فى ديلز - كرانز .

٤ - إن ذكر أرسطو للملاحظة طاليس بأن النفس متفشية خلال العالم كله ،
موجودة فى De Anima 1. 5 . 411a, 7-8 . وتعليق سبليقس فى
Comentaria Graeca, xl, p. 73 . وقولة طاليس عن أن المتناطيسى له نفس
قد ذكرها أرسطو فى De Anima 504 a. 19 .

٥ - إن مناقشة Cebes - بأن ارتباط النفس بالجسد قد يكون شبيها
بارتباط الجسد بملابسه - وأن النفس تعمر أكثر من عدد من الأجسام
كما يعمر الجسد أكثر من قطع الملابس - مع أن كلاهما لا يستمر خالدا لـ كل
ذلك - هذه المناقشة موجودة فى كتاب أفلاطون . - phaedo 87A - 88 c .
وتظهر إجابة سقراط - مثل ذلك فى 95, A-E .

٦ - مناقشى للعدد موجودة فى :

The Burnig Fountain (Indian university press, 1954) pp. 61-
62, 112 - 117, 149 - 151.

وبالإشارة إلى التفكير اليونانى القديم , pp. 254-255

G.S. kirk, «Heraclitus and Death in Battle,» in — v
American Journal of philosophy, 70 (19.9) , p. 390.

قارن بفهرست ب ، الاشارة إلى الفقرة ٨٦

الفصل السادس - الانسان بين الناس

١ - انظر الإشارة ٦ على الفصل الثامن . وأنا - بطبيعة الحال - لا أنسب لأرسطو المعنى الممتد ل *ἀνθρώπων* المقترح في الص . ولقد يكون أرسطو - كما يقول S.H. Butcher في Aristotle's Theory of poetry and Fine Arts. p.295 - استعمال الكلمة في نفس المعنى كما يستعمل عادة لفظة *ἀνθρώπων* والتي يحددها (Nicomachean Ethics v. viii : II 35 b 16) على أنها خطأ لا يمكن تجنبه . ويضيف بوتشر أن كلتا اللفظتين قد استعملهما أرسطو في المعنى الأوسع للخطأ الذي يرجع إلى جهل لا يمكن تجنبه ، على أنه مرادف ل *ἀνθρώπων* (سوء الحظ) . والآن ، بالرغم من أن أرسطو - في الأخلاق - يصل إلى تمييز متباعد بين الأحداث المخالفة بقوة المعرفة والأحداث الخالقة في جهل لا يمكن تجنبه ، فإنه يقول - في الشعر - (XIV : 1453 b 27 - 31) إن الحدث الرئيسي في الحطة التراجيدية يمكن أن تكون واحدا منها ، وهو يذكر Oedipus Tyrannas لسوفوكليس على أنه مثل للتنوع الأخير . ولقد تعرف أوديب - بطبيعة الحال - وهو جاهل بما يفعل ، ومع ذلك فإنه سوفوكليس يسميه في العنوان : τύραννος ، وهي لفظة تحمل مفهوم المسيطر . فأوديب إذن قد سيطر ، ومعظم القوة في مسرحية سوفوكليس تأتي من المعنى الواضح أن الحالة الإنسانية العامة الكامنة يمثلها الحدث التراجيدي . إن كل الناس مسيطرون بمعنى ما . وكل الأشياء تسيطر بوجودها نفسه ، ومثل هذه السيطرة - في المعنى الأوسع - إنما هي نوع من التخليط .

cf. Jeoffery S. Kirk. " Heraclitus and Death in -٢
Battle . "

٣ - عن الدور الدلالي للتورية انظر :

William Empson . Seven Types of Ambiguity (oxford
university press. 1930) .

وقارن بالإشارة على الفصل الخامس ؛ الإشارة ٦ :

٤ - kirk. pp. 50-51 ، وعلى أنه ضد راينهاردت : pp. 215 ff.
. Gigon . untersuchungen zu heraklit. p. 14. و parmenides.
والنقطة ليست أنه لم يكن هناك فرق بالنسبة للعقل القديم بين القوانين المستمرة
والقوانين غير المكتوبة - لأن هذا الفرق كان موجودا بطبيعة الحال ، وأن مثل
تلك القوانين غير المكتوبة كذلك التي تحمل واجبات الإنسان نحو الآلهة ، ونحو
الوالدين ، ونحو الضيوف كانت تعتبر أكثر أساسية - ولكن مثل هذين
النوعين من القوانين كانت $\alpha\iota \ \delta\iota\theta\epsilon\omega\pi\iota\sigma\iota \ \nu\omicron\mu\omicron\iota$ وعلى أنها كانت من
الدرجة الثانية وأن القانون الإلهي الواحد كان يغذيها : $\nu\pi\omicron \ \epsilon\iota\varsigma \ \tau\omicron\upsilon \ \theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon$.

٥ - إن حادثة Byrsa واختفاء الثور المذكورة في Aeneid 1.365 370
وحادثة الحصان الخشبي المذكورة في II 234 ff . و سطر ٢٣٤ ، نفسه له
أهمية خاصة $Dividimus \ muros \ et \ moenia \ pandimus \ urbis$. ولجمال
البداية واسعة لكي يجرى منها الحصان الخشبي كان على الطرواديين أن يشطروا
جزءا من سور مدينتهم وبذلك « يفتحون دفاع المدينة » وبعبارة عن التهديد
المجهول داخل الحصان ، فإن إضعاف سور المدينة كان سيثا من وجه النظر

العسكرية ، والمدو يترصد غير بعيد ولقد كان ذلك أسوأ - بالنسبة للعقل القديم - في مظهره الرمزي والسحري .

الفصل السابع - النسبية والتناقض

١ - اسكليوس ، تعليق على ميتا فيزيقا ارسطو في :

Commentaria in Aristotelem Graeca. vl. pt. II. pp. 258 .

٢ - لقد طورت التمييز بين اللغة العميقة واللغة المختصرة في .

The Burning Fountain. pp. 24 - 29. 48 - 51 .

Hippolytus The Refutation of All Heresies lx. ÷ ٣

وهو يصف حركة الألاووط بقوله : لأن الطريق الصاعد يحاط [أو يلصق ؟] بدائرة [أو حركة دائرية] «

αὐτὸ γὰρ ὁμοῦ καὶ κύκλῳ περιέχεται.

٤ - القميون الكروتوني ، الفقرة ٢ في ديلز - كرانز . ويعتقد أنه كان

يعيش بعد جيل من هيراقلطس تقريبا . وليس هناك شيء يعرف عنه إلا القليل . وهناك فقط أربع فقرات حية أخرى من كتاباته .

الفصل الثامن - الائتلاف الخفي

. Hasting's . Encyclopaedia [of Relig and Ethics. ÷ ١

بعد كلتي « الحقيقة والوهم » : ديلز الكلمتين اليونانيتين المقابلتين التي في

ذهنه ، ἀλήθεια و δόξα .

Hermann Frankel; » Heraclitus on God and the menalphenomenal World » American philological Association; Proceedings 60 (1938) ; pp. 320 ff.

٣ - phardo 85 E. ff. • يستعمل سيمياس - وهو فيثاغورى - كلمة $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\iota\alpha$ على أنها تعنى « تناخبا صحيحا بين هذه العناصر الجسدية كالحار والبارد ، والرطب والجاف » ولو كان ذلك كل شيء ، فإن تفسير كبير كغير الموسيقى للكلمة قد يبدو ملائما . ولكن سيمياس فى الجملة السابقة كان يتحدث عن $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\iota\alpha$ التى تفتحها أوتار القيثارة والى يظهر منها طبيعة صورته الاستعارية .

٤ - ينص أرسطو (Nicomachean Ethics VIII.1 : 1155 b,5) ظاهريا من هيراقليطس على أنه يقول إن $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\iota\alpha$ الأجمل ينتج من الانغماس المتناقضة $\epsilon\kappa\ \tau\omega\nu\ \delta\iota\alpha\phi\epsilon\rho\acute{o}\tau\tau\omega\nu$.

حيث تفهم كلمات « الانغماس » ويربط أرسطو هذا باتقولات التى ينبها أيضا إلى هيراقليطس ، أن المتناقضات تتحد ، وأن كل الأشياء تحدث خلال الصراع . ولا يقبل ديلاز - كرايز هذه الملاحظات على أنها تعرض هيراقليطية موثقة .

Edmund pfleiderer . Die philosphieder Heraklit von — •
Ephesus im Lichte der Mysterienidee. p. 80

٦ - الشعر لأرسطو XIII : 1453 a,10 حيث يقال إن تراجعيا مؤثرة تحدث $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{o}\nu\epsilon\iota\nu$ • والفعل المشابه $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{i}\alpha\nu$ تينأ يمكن أن يرى مطورا معناه الاستعارى فى هوميروس ، لأنه يطبق فى الإلياذة (v. 237) على ربح يفقد شارته ، وفى وقت الأوديسة (XXI.155) أصبح معناه « أن يقتل إنسان فى غرضه » .

Marcus Aurelius Meditations VI.42 ، والفقرة التى فيها النص

تفسير - فى ترجمة Long - على النحو التالى :

« إننا جميعا نعمل معا لنهاية واحدة ، بعضنا بمعرفة وامتياز ، والآخرون لا يعرفون ما يفعلون ، وكذلك الناس حين يكونون ناعمين أيضا ، والذين من بينهم كان هيراقليطس كما أظن ، الذى يقول إنهم يعملون ويتعاونون فى الأشياء التى تحدث فى العالم . ولكن الناس يتعاونون على أنماط مختلفة ، وحتى أولئك الذين يتعاونون بكثرة والذين يبدون خطأ مع ما يحدث ، وأولئك الذين يحاولون أن يعارضوه وأن يعوقوه ، لأن العالم فى حاجة إلى مثل هؤلاء الناس . »

شك - ينبغي أن يدرس في علاقته مع السياق المروى وفي علاقته في أية شواهد أخرى نخص آراء هيراقليطس الموضوع الذى يدرس. فنحن - من ناحية - ينبغي أن نحاول أن نكون واعين تقديرا بكيف ولماذا يقدم كاتب معين نصا من هيراقليطس ، وينبغي أن نضع موضع الاعتبار إذا ما كان الموقف العام وغرضه قد يكونان يدفعانه ليعطى النص تأكيذا أو تحريفا قد يكون غريبا عن القصد الأصلى . ونحن ومن ناحية أخرى - ينبغي أن نثير السؤال : « هل هذا التفسير أو ذاك للكلمة أو للجملة يتلاءم مع ما نحكم به - من النصوص الهيراقليطية الأخرى ومع الشواهد الخارجية الأخرى إلى درجة ما - إن هيراقليطس فى أغلب الوقت قد عنى ذلك ؟ » إن مثل هذا المقياس إنما هو مقامرة خصوصا عند تطبيقه على فلسفة حافلة بالتناقضات كفلسفة هيراقليطس ، ومع ذلك فلا يمكن تجنبه .

فلنفرض - مثلا - أننا نضع فى الاعتبار نص كلمنت السكندرى على الفقرة ١٩ التى ترجمت هنا « إذا لم توقع مالا يتوقع فأنت لن تصل أبدا إلى (الحقيقة) » لأنه عسير أن تكتشف وأن تصل إلى شئ . « . ولقد ثار نقاش عنيف على السؤال إذا ما كانت وقفة نحوية وينبغي أن تكون أو لا تكون بعد الكلمة الثالثة εἰρηται . فإذا قبلت القراءة التقلبىة - كما أعطاها ديلز - محتفظة بالفاصلة بعد للكلمة الثالثة فإن ترجمات كانلين فريمان (١) المنشورة فى كتاب Nahm المشهور عن فلاسفة ما قبل - سقراط) وترجمات كانلين فريمان ترجمات مناسبة : إذا لم يأمل إنسان فإنه لن يجد مالا يؤمل ، (فريمان) . وعلى

فهرست ب

ملاحظات على الفقرات

لأن فلسفة هيراقليطس تصل إلينا فقط خلال نصوص عنه وإشارات إليه يقدمها كتاب قدامى متأخرون ، فإن المؤلف الذى يحاول أن يعيد بناء المذهب الأصل يواجه مشكلتين الأولى هى مشكلة التفسير ، وهى توجد عند الاتصال بأى فلسفة ، بالرغم من أنها قد تكون أكثر حدة حين تعيش الفلسفة فى حالة من الفقرات . والمشكلة الثانية ، التى توجد حين تكون نطوق فيلسوف معروفة فقط خلال نصوص يقدمها آخرون ، هى مشكلة الحجية . إن أحكامى الخاصة عن الحجية تمثلها المائة والأربع والعشرون فقرة المختواة فى القائمة الحالية . ولا أنهم الفقرات الموثقة بل القطع التافهة التى أبعدها فى فهرست هـ . وبالرغم من أحكامى عن الحجية - فى الأساس - قد أرشدنى إليها أحكام ديلز الطبعة الخامسة (كما راجعها كرانز ١٩٣٤) فإنك ستجد أنى قد ضمتها خمس فقرات (٢٠ - ٢٧ - ٤٣ - ٦٢ - ٧٤) وهى مخدوفة من قائمة ديلز - كرانز . وأسباب قبولها موجودة فى كل حالة .

إن تفسير فقرة خاصة - مثل تفسير كلمة داخل فقرة - يتطلب (بجانب المعرفة المعجمية لمعانى الألفاظ المستعملة) نوعين من الفحص النقدى ، اللذين ينبغى أن يوازن كل واحد منهما مع الآخر . إن معنى نص - مهما يكن موضع

العكس من ذلك إذا قبل تقويم جومبرز المقترح للقراءة التقليدية وأخرت الوقفة النحوية إلى ما بعد الكلمة الرابعة ἀνελετιστον فإن الكلمة الأخيرة إذن تصبح مفعول الفعل السابق ، ويصبح المعنى كما عبر عنه بيرنت « إذا لم تتوقع ما يتوقع ، فانك لن تجده ، لأنه من الصعب والعسير أن يبحث . (إن السابق على الضمير قد فقد ، وأنا أفترض أنه يعبر بطريقة ما عن مفعول عام لكنه مراوغ لبحث أعلى يقوم به شخص .) والآن فلا شك أن تنقيط ديلز وليس تقويم جومبرز - يسير في خط مع الطريقة التي فهم بها كنتت نفسه الفقرة ووضعها ، كما تظهر ذلك قراءة المخطوطة وسياق كلمت . ولكن لأنه ليس هناك إشارة على أن وقفة الفاصلة كانت تستعمل حينما كان يكتب هيراقليطس ، ولأن تقاليد استعمال الفاصلة كانت لا تزال مناسبة أيام كلمنت فإنه من اليسير أن نرى لماذا نقل كلمنت باعتقاد صحيح - مكان الوقفة من الموضع الذي قصده هيراقليطس . وفي مثل هذا الموقف فإن فحصنا للسياق المروى يمكن أن يلقي ضوءا على بعض الأفكار التي كانت في ذهن كلمنت كي يقدم هذا التبديل غير الواعي في المعنى الأصلي . والآن إذا أخذ سوء تفسير كلمنت لا على أنه إمكانية مجردة بل على أنه فرض ذو معنى ، فانتا ينبغي أن أن ننظر إلى الخلف أيضا لكل ما يمكن أن نستنتجه مع ملاحظه السياق الأصلي ولا أعنى - بطبيعة الحال - السياق الفعلي الأصلي - الذي لا نعرف عنه شيئا ، ولكن أعنى السياق الفلسفي الأصلي الذي يتكون من الطرق المتميز عند هيراقليطس في التفكير والتعبير عنه نفسه كي تكون أساسا للحكم على كيف كان يعني بالفترة في أغلب الأمر حين كُتبت أو الأمرة .

وفي حالة الفقرة الحالية، فإن فحصنا للسياق المروي يرى أن غرض كلمت في تقديم النص هو أن يتركه يقف موازيا لنصه السابق مباشرة من أشعياء. vii-9 الذي هو في الترجمة المعتمدة المراجعة كما يلي . « إذا لم تؤمن فإن على وجه التأكد لن مؤسس » إن الكلمة المترجمة إلى « تؤمن » في الأناجيل الحديثة تظهر على أنها فعل πιστευειν في النص اليوناني الذي كان يستعمله كلمت ، ن نصه هو :

εαν μη πιστευσῃτε, ουδε μη συνήτε πιστευσειν

وهكذا يبدو من الواضح أن كلمت كان يأخذ الفعلين πιστευειν و ελπειν على أنها ينضمنان على التوالي فكرتي الاعتقاد والأمل، اللتين وحدهما سانت بول في نسيج الفكر المسيحي . وعند تعرفنا على هذه الإعاقة السياقية في stromata كلمت فإن عقولنا بالطبيعة تنتقل - كخطوة نقدية تالية - إلى السؤال : « هل يحتوي مذهب هيراقليطس الخاص مثل هذه الصلة من الأفكار ؟ ومن الواضح أن الإجابة الوحيدة هنا هي « لا » ، لأنه بينما لا نستطيع أن نتأكد مما كان عليه سياق هيراقليطس الأصلي عن الملاحظة فأننا نستطيع أن نتأكد من بعض الأشياء أنها لم تكن ، والإيماء السكائتي لمسيحي في الأفكار هو واحد من هذه الأشياء . ومن الحق ، فاني أعتقد أننا نستطيع أن نذهب خطوة أبعد ، ونؤكد أن التناقض « توقع ما لا يتوقع » يظهر ، مما نعرفه عن الأسلوب الأفسوسي ، أنه هيراقليطي بطريقة متميزة ، بدرجة أن ترجمة كلمت ليست كذلك. وتبعاً لذلك فيبدو لي أن عندنا أسساً موضوعية كافية كي نرفض الترجمات التي فسرهما فيربانكس (1898) Nahm (1930 - مستعملاً ترجمة فيربانكس) وكاتلين فريمان (1948) ، وكى

قبل ترجمات بيرنت (المعطاء سابقاً) و R. Walser

("se alcuno mai non sperì l'inspearabile, non lo troverd")

ويظهر نوع آخر من المشكلة في حالة رواية مسيحي آخر هو هيو لينس إنه مثل كلمنت يظهر تحيزاً مسيحياً مبرزاً ولكن تحيزه لا يهدم وثوقه عن قوله نصاً من مصادر وثنية خصوصاً من هيراقليطس . وذلك هو الرأى العام تقريباً عند الباحثين المحدثين، إنه يؤيد بشواهد متترة من المقارنة مع ترجمات أخرى لفقرة منقولة قدمها كتاب آخرون وأيضاً استبطاً من طبيعة وظروف كتابية إن الشاهد الأول يمكن أن يكتشف من مقارنة الفقرة ٦٦ ، المأخوذة من هيو لينس ، بالشكل المختلف الذى قدمه كلمنت ، كما أنافس في ملاحظتى على الفقرة فى الفهرست الحالى، أكثر قبولاً من الناحية النفسية أن تعتبر ترجمة هيو لينس هى الأصلية وترجمة كلمنت هى المختلفة أكثر من الطريق الآخر .

وعلى هذا النوع من الشاهد العبنى ، الذى يمكن أن يرد فى حالات عديدة من الفقرات ، يمكن أن يضاف اعتبار عام مأخوذ من سلوك هيو لينس فى التفكير والتنظيم إنه يصرح بوضوح بفرضه فى كتابه نقض على كل الهرطقات وينبئ أن نبيين أن معظم الهرطقات المسيحية حتى عصره لم تنتج من فساد فى العقيدة المسيحية من الداخل ، ولكن من نشع أفكار ومعتقدات وثنية . وهو فى الكتاب التاسع يعالج هرطقة نوينس الذى خالف الاعتقاد المسيحي بتأكيده وحدة الأب والابن

ثم يشرح في أن يبين أن نوتس وتابعيه « الذين يخذعون أنفسهم بأنهم تلاميذ المسيح » قد تأثروا بتعاليم هيراقليطس والرواقية . وفي تنفيذ هذا الفرض الدينى يقدم هيوليتس معنى ناقصا للارتباطات المنطوية ومن اختياره لبعض من نطوق هيراقليطس الأكثر تناقضا (وهو اختيار قد نحمده عليه) فإنه يلقينا معا في نمط متخبط أو خاطئ . مستعملا مقارنات متخيلة مع عناصر من المذهب المسيحى . فهو مثلا يقدم الفقرة ٦٨ : « إنهم سينهبون في بقعة كاملة ويصبحون حراسا على الأحياء والموتى » بشرحه أن هيراقليطس هنا يؤكد « أن هناك بشا لهذا اللحم المحسوس الذى نولد فيه » والفقرة ٢٥ (الحرب أب وملك للجميع .) والنصف الأخير من الفقرة ٢٤ (« القوة الملكية قوة طفل ») فإنه يأخذهما على أنهما إشارات محرفة وأصل المرطقة للأب والابن في الثالوث المسيحى . ومن المؤكد أن أى شخص له مثل هذه الحاسة المفككة من تناسب التفسيرى كما تبين الفقرات ليس عنده سبب للرجبة في النقل خطأ لأن أية نصوص ذات صبغة متناقضة لافقة تخدم دوره ولا بد أن هناك وفرة من مثل هذه المادة توجع في كتاب « هيراقليطس كما هو . » إنه فقدان هيوليتس الشديد للوضوح هو الذى يجعل قوله الفردية أكثر اعتمادا

وبين الكتاب غير المسيحين أيضا فإن احتفاظا فقد يوجب أن يحرص قبولنا للنصوص الثابتة . ففي حالة أفلاطون وأرسطو كما ناقشت في مسكن آخر هناك سبب أن نشك في أن أشارتها أحيانا تلون وأحيانا تثار بأراد منقضة لهيراقليطس محدثين معاصرين . وفي حالة ديوجينيس اللايرسى قد يكون الخطأ عدم مسئولية مثرثرة ، وعلى الباحث أن تكون عنده مسئولية الحكم على أى

ملاحظة قد تكون متأثرة وأياها غير متأثر . وليس من السهل في حالة بلوتارخ وسكتس أمبريقس أن تكتشف الخط بين النص الذي قاله هيراقليطس وبين التكميلات الفلسفية التي تأتي من مصادر رواقية أو من الكتاتين نفسيهما . إن التعرف على مثل هذه الخصائص الجانبية للكتابات المختلفين الذين ينقلون عن هيراقليطس إنما هو جزء ضروري من الاجراء النقدي .

إن قراءاتي للنص اليوناني لل فقرات تسترشد أساسا بديلز - كرايزووالتر ، وتكملها - حينما كان ممكنا - النشرة أو النشرات التي أمكن الحصول عليها من المصادر المروية : انظر المراجع ، القسم الأول . إن كل فقرة تتأثر في هذا الفهرست مع الرقم قدم بها في الفصول من ١ إلى ٨ بين أقواس وضعت الأرقام التي استعملها ديلز في قائمة (B) (وقد استعملها ديلز - كرايزو ، والتسر ، وفريمان وكل الباحثين الألمان في هذا القرن) وبأى ووتر (وقد استعملها بيرنت ، وفيربانكس و Loeb classical Library أما الكلمات والجل التي يحكم المؤلف الحالي أن مصدرها ليس هيراقليطس بل الرواة الذين ينقلون عنه ، فقد وضعت في أقواس مربعة .

وتوجد قائمة مصادر مروية مهمة المقترحات في آخر هذا الفهرست .

الفصل الأول : منهج البحث

الفقرة ١ : (2 : D1)

τοῦ δὲ λόγον τοῦδ' ὄντος αἰεὶ ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τούδε ἀπείροισιν εὐόκοι, πειρώμενοι

καὶ ἐπὶ τῶν καὶ ἔργων τοιούτων. ὁκοίων ἐγὼ διπνεύμαι κατὰ φύσιν
 διαιρέων ἔκκυστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους
 λαμβάνει ὁκόσα ἐγερεθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες
 ἐπιλαμβάνονται.

عن الفقرة حافظ عليها سكسنس أمبريوس في *Adversus Mathematicos*

Loeb Classical (Against the Savants), BK. VII, Sec. 132 وفي

Library edition of *sextus Empiricus* نشر الكتاب الثالث من هذه

الرسالة على أنه الكتاب الاول من (Against the Logicians) ولكن

الأرقام متعاقبة. ويقول سكسنس ن هيراقليطس كتب هذه الكلمات « في

مستهل كتاباته عن الطبيعة (ἐναρχόμενος οὖν τῶν περὶ φύσεως). ولقد

نقل أرسطو أجزاء من الفقرة وليس الفقرة كلها (Rhetoric 11.5) وكلمت

السكندري (Stromata 11, p.401, in Stahlin's edition) وهي—وليس

(Refutation of All Heresies IX).

وهناك بعض الاختلافات حول كيفية تقسيم الكلمات الافتاحية في

الجلل. وأنا أتبع طريقة ديلز (بميزة عن ديلز - كرانز) وبيرنث في أخذ

على أنها مرتبطة بالكلمات التي توجد قبلها. أما كيرك الذي يأخذها على أنها

تسير مع الكلمات التي تليها يترجم: « عن الكلمة التي هي كما أصف يثبت

الناس دائماً أنهم غير فاهمين ... »

(kirk, p. 33, kirk and Raven, p 187 n.)

ولكن لا نسبق في الحكم على معنى كلمة λόγος التي هي موضع الجدل

فإنه أتبع كيرك في عدم ترجمتها بل ببساطة أترجمها حرفياً «لوعوس» وترجمها

« der Lehre Sinn. » ديلز - وديلز - كرانز Wort (weltgesetz)
وقد نوشت مسألة معنى الكلمة في الفصل الأول .

الفقرة ٢ : (D 2 : By 92)

θὺ δὲ δεῖ ἔμασθαι τῷ ζῆνῳ [τοντέστι τῷ καινῷ ζῆνός γὰρ ὁ
κρινός] . τοῦ λόγον δ' ἔδοντος ζῆνου ὁρίζουσιν οἱ πολλοὶ ὥς ἰδὲαν
ἔχοντες φρόνησιν. Sextus Empiricus, op. cit., Sec. 133.

إتني أتبع شلا بامآخر ويعرنت في إعادة تركيب الجملة الأولى . فذلك
- وليست قراءة المخطوطة - نجعل ارتباطا منطقيا مع بقية النص . ونظرية
Bekker مقبولة الظاهر : إن النص الأصلي يحتوي على الكلمة الهيراقليطية
τὸντέστι τῷ καινῷ بالجملة باضافة الجمله τὸντέστι τῷ
وأن الكلمات τὸντέστι τῷ ζῆνῳ قد أسقطت في النسخ . والكلمات التالية
δὲ καινός ζῆνός γὰρ ، هي من تعليق سكس على وجه التأكيد ، كما يوافق
معظم الباحثين . ويضع ديلزوكرانز هاتين المجموعتين من الكلمات بحد
ζῆνῳ على أنها تنميان إلى سكس أكثر من هيراقليطس . وبالرغم من أن
فالتس يوضع كل الكلمات في نصه على الفقرة فإنه يحدد ترجمة على القولة
البسيطة « Bisogna petcio seguire il Commune » . والكلمة φρόνησις
التي ترجمها ديلز « Einsicht » وقالتس « saggezza » . وفي الترجمة المتنوعة
التي قدمها ستوباؤس والتي تمثلها فقرتنا ٨٠ فإنه العقل (τὸ φρονεῖν) هو
الذي يوصف بأنه مشترك للجميع .

الفقرة ٣ : (D, 35 : By 49) .

Χρὴ [γὰρ] εἶναι μάλα πολλῶν τοιούτων φιλεσιφόνων ἀνδρῶν
εἶναι .

Clement of Alexandria Stromata 11. 421 (stählin). Dindorf's ed., III, p. 199

وهذا استعمال من الاستعمالات الأولى لكلمة φιλόσοφος التي اعتقد أنها من أصل فيثاغوري .

الفقرة ٤ (D 22 , By 8) .

Χρυσὸν [γὰρ] οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον .

Clement stromata 11, 249 .

الفقرة ٥ : (D 47 ; By 48)

μη εἰκῇ περὶ τῶν μεγίστων συμβολώμεθα.

ديوجينيس اللايرمي 1x.72 ولم ينص ديوجينيس عليها في مقاله عن هيراقليطس بل في مقاله عن Pyrrho .

الفقرة ٦ : (D 40 ; By 16)

πολυμαθίῃ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει.

ديوجينيس اللايرمي IX.I (هنا نص - كما في كل مكان آخر إلا إذا ذكرنا غير ذلك - من مقالة ديوجينيس عن هيراقليطس) ، وكلمت Stromata 11.59. أما Aulus Gellius فيجعل نفس النص تقريرا في اللاتينية ، Noctes Atticae , Praefatio , 12 . ويضيف ديوجينيس وحده الجملة التي قُبت عند ديلز - كرايز ، ومع ذلك فإنها قد علمت الفهم لهرزود وفيثاغوراس ولم كسوفان وهيكاناؤس .

الفقرة ٧ : (D 108 ; Dy 18)

δοκῶν λόγονς ἤκουσα, οὐδὲ ἀφικεῖται ἔξ τούτου, ὥστε
γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ παντῶν κελωρισμένον.

ستروباوس Florilegium III.1 وهي λόγονς في الجمع تعني بوضوح
« الكلام » .

الفقرة ٨ : (D 101 ; By 18)

ἐριζήσομένην ἐμειωντόν.

بلورتاخ Against Colotes III 8 C.

الفقرة ٩ : (101 ; By 80)

ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωντοῦς καὶ σωφρονεῖν.

ستروباوس Florilegium III.5 ويستبدل ديلز الكلمة الختامية في المخطوطة
إلى φρονεῖν ويترجمها « Klug zu sein » ويستبق ذيلز - كرانز - ويتبع
فالتسر - قراءة المخطوطة كما هي هنا لكن فالتسر ينال - دون أن يقرر
لماذا - عن أحالة الفقرة .

الفقرة ١٠ : (D 112 ; By 107)

σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη , καὶ σοφίῃ ἀληθέα λέγειν καὶ ποτεῖν
κατὰ φύσιν παύσασθαι .

-ستروباوس Florilegium III.5 . ومرة ثانية هنا ، بالرغم من أن المخطوطة
تقول σωφρονεῖν فإن ديلز يضع مكانها φρονεῖν بينما يحتفظ ديلز بقراءة
المخطوطة . وفي المثال ليس الفرق في التفسير كبيرا لأن ترجمة ديلز هي

هى « das Denken » وديلز - كرانز « gesunde Denken » ويقف فالتسر مع ديلز . ولست أستطيع أن أرى فى حالة الفقرتين ٩ : ١٠ أساسا كافيا لتغيير ديلز فى المخطوطة . ويعتقد فيريانسكس أن الفقرتين ليستا أصليتين .

الفقرة ١١ : (D 55 ; Ey 13)

ἄσων δ' αὖ ἀκοῇ μάθησις , ταῦτα ἐγὼ προτιμῶ .

Hippolytus Refutation of All Heresies IX. cf. snell , in Hermes , 61 (1926) , p. 362.

الفقرة ١٢ : (D 101 a ; By 15)

δφθαλμοὶ [γὰρ] τῶν ὧτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες.

Polybius XII.27,

الفقرة ١٣ : (D 107 ; By 4)

κακοὶ μάρτυρες ἄνθρωποι ποιοῖν ὀφθαλμοὶ καὶ ὧτι βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων .

سكنن أمبريقس (Adversus Mathematicos VII) « ضد المناطقة » ،

Sec.126 ، (BK.1) ، وترجم شلاير ماهر (الفقرة ٢٢ الكلمات الثلاث

الأخيرة ب « mit rohen Seelen »

الفقرة ١٤ : (73 ; By 94)

οὐ δ' εἰ ὥσπερ καθεύδοντα ποιεῖται καὶ ،

ماركوس آرطيس IV.48 ، حيث تتبع النص على الفقرة ١٤ .

الفقرة ١٥ : (D 21 ; B 64)

τοῖς ξερηγοροῖσιν ἕνα καὶ καινού κόσμον εἶναι , τῶν δὲ ποιωμένων ἑκάστου εἰς ἴδιον ἀπαστρέφεισθαι .

On Superstition 166 C. بلوتارخ

الفقرة ١٦ : (D 21 ; By 64)

θάνατός ἐστιν ὁκόσα ξερεθένειν ὄρεομεν , ὁκόσα δὲ εἶδεντες ὕπνους .

كلمت Stromata II. 205. وهناك ترجمات أكثر حرفية وهي ترجمات فريمان (« كل الذي نراه في الناس نوم » وذيلى :

("Tod ist alles, was wir im wachen sehen, und Schlaf, was im Schlummer")

وقالتسر: (« Tutto cio che vediamo dormienti é Sonno ») ولكن لو اعتينا بإعادة تقديم شكل التكرار اليوناني فإن هؤلاء الكتاب يكونون قد فقدوا القوة الدالة لكلمة ὕπνους فليس النوم وحدا معنا ، لكن أيضا ذلك النوع من الوعى الذى قد يحدث فى النوم — وهو الحلم . وهكذا قرأ أفلاطون (Laws VII. 800A) : « ولو أن واحدا منهم قد قدسها بنموس καθ' ὕπνου — والستى يمكن أن تترجم « فى نوم » ولكن أيضا « فى حلم » .

الفقرة ١٧ : (D 123 ; By II)

Φύσις κρύπτεισι φύγει

وهي موجودة : فى Themisti us و Proclus ومرتين فى Philo .

الفقرة ١٨ : (D 93 ; By II) .

ὁ ἀναγὼν οὐδὲ μαυτεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

بلورثاخ . On the Pythian Oracles 404 E . أما أيا مبليخوس ،

Mysteriis III.15 ، فإنه - وهو يحدد النص - يضمه في كلام غير مباشر .
ويستعمل مصادر في موضع الأفعال . إن σημαίνει والتي ترجمتها ' يعطى
رموزا ' يبدو أنه مشتقة من σῆμα والتي تعني ' رمز ' وفي الكلمات
اليونانية الطبيعية الأولى كانت لفظة σῆμα عرضا ، وكانت σημαίνει تحمل
فكرة العرض الذي يدل أو يوحي بشيء أكثر من نفسه . وبعد ذلك كما في
فيدون لأفلاطون كانت لفظة σῆμα تعني ' قبر ' . ويبدو أن هذا المعنى قد
تطور من ممارسة وضع شارة على القبر لتدل على الإله المدفون فيه . إن نعمة
الغموض الديني قد تكون لاتزال موجودة في استعمال هيراقليطس للفظه
σημαίνει بالرغم من أن الاتجاه الآن من الله إلى الإنسان وليس من
الإنسان إلى الله .

الفقرة ١٩ : (D 13 ; By 7)

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει , ἀνεξερευνητον
ἐόν καὶ ἀπερρον .

كلمت Stromata II.121 .

ἐὰν μὴ ἔλπηται ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει

أظن أن فيربانكس وكاتلين فريمان مخطئان في أن يأخذا هذه الجملة

على أنها تعنى « إذا لم يأمل الإنسان فإنه ان يجد ما ليس موضع أمل »
(ترجمة فريمان) . إنها ليس لها نعمة مثل هيراقليطس كما أنها ليست لها نعمة
مثل هيراقليطس كما أنها ليست ترجمة ضرورية . لأن $\epsilon\lambda\pi\eta\tau\alpha\iota$ ليس من
الضرورى أن تعنى « يأمل » ، إنها يمكن أن تعنى أيضا « يتوقع » بل و « يتوقع
بقاى » (Liddell and Scott) . ومن المحتمل أن هيراقليطس كان يعنى
أن يذيب معناه بين الشدة فى الأمل والتلق إن كلمة $\alpha\nu\epsilon\lambda\pi\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ يمكن أن
تكون مفعولا لأى من الفعلين كليهما فى وقت واحد ، إتتى آخذها مبدئيا على
أنها مفعول لـ $\epsilon\lambda\pi\eta\tau\alpha\iota$ وذلك يترك مفعول $\epsilon\chi\epsilon\upsilon\rho\eta\sigma\epsilon\iota$ غامضا نوعا ما .
ولقد وضعت كلمة « الحقيقة » كى أكل الجملة الإنجليزية ، ولو أخذت كذلك
فإنها لاتكون بعيدة عن معنى هيراقليطس .

الفصل الثانى — السينان العام

الفقرة ٢٠ (By - ; D) .

$\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \rho\epsilon\acute{\iota}\tau\iota\ ,\ \omicron\upsilon\delta\delta\epsilon\upsilon\ \delta\epsilon\ \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \chi\omega\rho\epsilon\acute{\iota}\ ,\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\delta\delta\epsilon\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\ .$

إن النص كما هو هنا مأخوذ من فقرات عديدة معروفة ، مختلفة فى طريقة
التعبير لكنها متشابهة فى فحواها . إن الجملة الثانية تظهر فى Cratylus حيث
يعزوها أفلاطون إلى هيراقليطس $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\ \omicron\tau\iota$. وفى نفس المحاوره 440,C ينسب
إلى إنباع هيراقليطس (οἱ περὶ Ἡράκλειτου) الجملة « كل شىء يفيض »
($\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \rho\epsilon\iota$) فاصلا الكلمتين بتعليقه الساخر « مثل قدر تنشع » . وفى
Theaetetus 182,C تقترن كلمة $\rho\epsilon\iota$ بكلمة $\lambda\iota\upsilon\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ ليصف المذهب الهيراقليطسى
بالرغم من أن هيراقليطس غير مذكور هنا . وفى مكان آخر فى Theaetetus

(182 C - D , 160 D) يستعمل أفلاطون صيغا من مشابهة من الفعل $\phi\epsilon\iota\upsilon$ بكلمة المذهب الهيراقليطي ، وفي 160 D ينسب المذهب إلى كل من هيراقليطس وهوميروس . ومرة ثانية يتحدث أرسطو في الميتافيزيقا (XIII:1078b;14 15) عن المذهب بأن « كل الأشياء المدركة تنساب » ($\omega\varsigma \pi\alpha\upsilon\tau\epsilon\iota\upsilon \tau\omicron\upsilon\varsigma$) ويعنون المذهب بـ « الهيراقليطي » . وبالرغم من مثل هذه الشواهد المتجمعة تفتقر إلى بناء الكلمات على أنها نص مباشر من هيراقليطس ، فإنه ليس هناك أية جملة مرتبطة ارتباطاً أكثر اتساعاً مع مذهبه في المصور القديمة أو عند الرواة المتأخرين وتكون هيراقليطية أصيلة في النعمة والمادة .

• الفقرة ٢١ : (D 91 , 12 ; By 41)

$\Pi\omicron\tau\alpha\mu\omega$ [γάρ] οὐκ ἔστιν ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ .

بلورتاخ ، On the E at Delphi, 392 C ، وقد قدمت ترجمات متنوعة في المينا فيزيقا عند أرسطو (IV : 13 , 1010a) ، وعند بلورتاخ في (Dox., p 471) ، وعند آريس ديدميس (192 A) ، Questiones Naturales ، والمؤلف الأخير يربط الفقرة بـ « بفرابة » مع الفقرة ٤٤ . ويذكر أرسطو الملاحظة كما لو أنها كانت معروفة بأنها آتية عن هيراقليطس ويستعمل ديلز ترجمة آريس ديدميس (التي منها أخذت الكلمات الخمس الأخيرة) على أنها فقرته رقم ١٢ ، وترجمة بلورتاخ على أنها فقرته رقم ٩١ .

الفقرة ٢٢ : (D 84a ; By 39)

τὰ ψυχρὰ θέρεται θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέου
ναίχεται .

لقد ذكر الفقرة ناسخ بدعي Tzetzes في تعليق على الإلياذة . ولم أستطيع
أن أحققها هناك لكن دقة النص قد أثبتها باي ووتر وديلز - كرانز ،
وفالتسر وآخرون .

الفقرة ٢٣ : (D 84a ; Dy 83)

بلوتينس ، Enneads Iv, viii, 1 . واقد تكون طريقة متناقضة من القول
بأن كل شيء يتغير باستمرار ، أو قد تعني (انظر الفقرة ٨٩) أن هناك راحة
أن يكون في موقف متغير . والفكرة السابقة أرشدتني إلى ترجمتي ، وهي
تلائم الكلمات السابقة عند بلوتينس (إن هيراقليطس ... يخبر عن تحول
حتى من النقيض للنقيض ، ويتحدث عن الصعود والهبوط ، فيقول أن ... »
ثم تأتي الفقرة ومن ناحية أخرى فإن ترجمة ستيفن ماك كينا لبلوتينس كما
راجعها B. S. page (London 1953) ترفض النص « التغير يريح »
الذي يتضمن التفسير الذي يوضح .

الفقرة ٢٤ : (D 52 ; By 79)

αἰῶν παῖς ἔστι παῖδων, πεσσεύων παιδὸς ἢ βασιλῆγῃ.

هيبوليس IX ، إن فكرة παῖς παῖδων - في أشكال متنوعة - قد
نسبها إلى هيراقليطس كلمنت وبروكلس ولوسيان ويتحدث بلوتارخ - دون أن

بذكر هيراقليطس - عن « طفل الشاعر المتخيل الذي يلعب وسط الرمال المتسكوة معا ، ثم يبعثها هو نفسه مرة ثانية » .

(on the E ot Delphi 393 E; F.C. Babbitt's translation in the Loeb Classical Library edition.)

إن معنى αἰών موضع سؤال . ففي المعجم اليوناني المسيحي في عصر هيبوليتس أصبحت الكلمة تعني « الخلود » . ولقد اعتقد بعض أن استعمال هيراقليطس لها يعني « العصر الحديث » - أي الفترة الواسعة من الوقت بين احتراقين عالميين ، ولكن آخرين ، خصوصا هؤلاء الذين يذكرون أصلا رواقيا متأخرا النظرية احتراق العالم ، يرفضون مثل هذا التفسير المحدد . ويبدو أنه من الأحسن أن نبقى طريقة ديلز وبيرن في استعمال الترجمة المحايدة « الزمن » ، ولقد غير ديلز - كرانز ترجمة ديلز « Zeit » ، ويكتب أيضا « فترة الحياة » .

الفقرة ٢٠ : (D 53 ; By 44)

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι. πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ αὐτῶν θρόνους, τοὺς μὲν δρυλοὺς ἐμοίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

هيبوليتس (IX) . في هذه الفقرة وفي فقرتين أخريين تستعمل كلمة « الحرب » مقابل πόλεμος ، و « الصراع » مقابل εἶρις . ومن الواضح أن كيرك على صواب في قوله (242) ، أن الكلمتين تمثلان التصور نفسه .

الفقرة ٢٦ (D 80 ; By 62)

εἶδεναι δὲ χρῆ τον πολέμον εοντα ζυνον, και δικην εριν, και γινόμενα παντα κατ' εριν και χρεων.

Origen Against Celsus . ويبدو أن الجملة الأخيرة تعنى أن الصراع حالة تساق إليها كل الأشياء بإجبار داخلي . ويقوم كيرك (p.242) هذا التفسير : « إن صراع الحرب في كل مكان ، إن الطريق العادى للأحداث هو صراع الحرب ، وفي كل مكان تحدث الأشياء بصراع الحرب وبالطريق العادى للأحداث »

الفقرة ٢٧ : (D- ; By 43)

διο και μμφεται τω 'Ομηρω ['Ηρακλειτος] ειποντι ωδ ερις εκ τε θεων εκ τ' ανθρωπων απολοιτο οιχησασθαι γαρ θησι παντα.

سمبلقس ، في تعليقه على مقولات أرسطو : منشور في :

Commentaria in Aristotelem Graeca, Vol. VIII, p. 412.

وقبل أن يضع النص مباشرة ، ينسب إلى « الهيراقليطين » الرأى بأنه « إذا سقط أى من المتناقضين فيكوى في ذلك تدمير كامل ومطلق لكل شىء . »

ει γαρ το ετερον των εναντιων επατιων επιληψει, οιχοιτο αν παντα αφανισθεντα,

وتبعاً لأرسطو (Eudemian Ethics, VII : 1235a, 26) فإن هيراقليطس يدعم رفضه للملازمة هوميروس بمناقشته قائلاً : « لا يمكن أن يكون هناك

اختلف دون نفحات منخفضة وأخرى عالية ، ولا يمكن أن توجد الحياة بدون الذكروالأنثى . » والإشارة الموميرية هي إلى الإلياذة . xviii. 107 .

وبسبب طريقة سيمبلتس غير المباشرة في تقديم النص (« إن هيراقليطس يلوم هوميروس على قوله ... ») فلقد كان من الضروري للترجمة إعادة بناء بحوى بسيط .

الفصل الثالث - عمليات الطبيعة

الفقرة ٢٨ (D 90 ; By 22)

πυρός τε ανταμοιβή τα πάντα και πυρ απαντων οκωσπερ χρυσου χρηματα και χρηματων χρυσοδ .

بلوتارخ . On the E at Delphi, 388 E . وتقدم ترجمة ديلز تفسيرا مشابها للتفسير المعروض هنا :

(umsatz findet wechselweise statt des Alls gegen das Feuer , und des Feuers gegen das All. ...) .

وتفسير كيرك (٣٤٥) مختلف إلى حد ما : « كل الأشياء استبدال متساو بالنار والذات بكل الأشياء ... » . وهو يميز ذلك بقوله : « إن αὐτ تعضد فكرة التبادل الدقيق في αμοιβή » وهو يفسر التشبيه على أنه يؤكد التساوي في التبادلات . وأنا أقترح أنه قد يكون هناك مضمون ثانوى لجزء أخلاق أو عوض في ανταμοιβή ، مثلا يوجد عندما يستعمل أيسخلوس أشكالا من الفعل ἀνταμειβεσθαι

الفقرة ٢٩ (D 30 ; By 20)

κοσμον τουδε, τον αυτον απαντων, οντε τις θεων οντε ανθρωπων
εποιησεν, αλλ' ην αι και εστιν και εσται, πυρ αι ζωων, απομενον
μετρα και αποσβεννυμενον μετρα.

كلمت Stromata II. 396 . إن التصريفين الثالثين في الجملة الأخيرة
ينبغي أن يؤخذ في الصيغة الوسطى ، وليس في صيغة المبني للمجهول ، لأن
هيراقلطس لا يفكر في الإشعال والإطفاء على أنهما يؤديها وسيط خارج
النار نفسها .

إن هناك غموضاً عاماً في الفقرة . هل تعني أن العالم ككل يصير نارياً ثم
يصير منطلقاً على فترات مختلفة ؟ وعند النظرة الأولى يبدو التفسير مقبولاً لأن
المبتدأ هو κοσμον τουδε وعلى هذا التفسير تشير الكلمة μετρα إلى فترات
منتظمة من الزمن ، ويكون هيراقلطس متحدثاً بوضوح عن دورات العالم .
ولكن لأن السؤال عما إذا كان قد اعتمد في المذهب الرواقى عن دورات
العالم سؤال جدلى (وهو مناقش في الفصل الثالث) ، فإننا ينبغي أن نترجم
حتى نتعاشى الجدلى الذى يسبق في الحكم قدر الامكان . ذلك أن اللفظة
μετρα ينبغي ألا تفسر زمنياً بل كياً . وذلك أن الكلمة قد تشير إلى الدرجة
التي تحدث فيها عمليات الإشعال والإطفاء باستمرار في العالم ، بينما يبقى العالم
نفسه ناراً حياً أبداً . ويقدم مثل هذا التفسير أولئك الذين يرغبون أن يتجنبوا
إسناد مذهب دوائر العالم إلى هيراقلطس . إن مثل هذا التفسير موافق لسلسلة
معاني μετρα وقد تبدو أنه مؤيد بالجملة πυρ αι ζωων ، ولكننى لأستطيع

أن أرى كيف يكون موافقاً لقوله بأن الكون نفسه يصير مختلفاً و... نظمتنا. وعلى كل انظر مناقشة كبرك الواعية عن الم... أنى المحتملة لكلمة κόσμος (pp. 314 - 324)
الفقرة ٣٠ (D 65 ; By 24)

[καὶ δὲ αὐτοῖς] χρησιμοποιοῦν καὶ κορον.

هيبوليتس IX . ويحصر ديلز وبأى ووتر النص على كلمتي « الحاجة والإشباع » . وعلى أية حال فإنه من الواضح تماماً من صياغة هيبوليتس أن αὐτο تشير إلى النار وأن معنى الجملة لا يمكن تحديده إلا إذا عين المبتدأ . لأنه في كتاب Refutation يوجد النص الحالي مسبوقة بالجملة :

λεγει 'ὅτι καὶ φρονιμὸν τοῦτο εἶναι το πῦρ καὶ τῇ διοικήσῃ των ὁλων αἰτίον.

الفقرة ٣١ (D 91 ; By 40)

σχιδῶνσι καὶ παλιν σπνναγεί, καὶ προσεῖσι καὶ ἀπεισι.

بلوتارخ On the E at Delphi 392 C وفي بلوتارخ يتبع هذا النص الجملة الأولى في فقرتنا ٢١ ، عن استحالة النزول مرتين في النهر نفسه . ويربط ديلز الفقرتين في فقرة ٩١ ، ولكن لأنهما مختلفتان في المعنى بوضوح ، ولأن بلوتارخ يفصلهما بكلمات قليلة من عنده ، فإنني أقدمهما هنا منفصلتين على أنهما الفقرتان ٢١ ، ٣١ . وعلى أية حال فإن بلوتارخ يرى أو يظن أنه يرى صلة بينهما . فهو يستطرد بعد نصه على الفقرة ٢١ قائلا : « وإيس يمكننا أن نرى مرتين أية مادة مائية في حالة مستمرة ، ذلك أنه بالمفاجأة والسرعة في التغير فيها يحدث تفرق ، وفي وقت آخر يحدث تجمع ، أو بالأحرى تليس

في وقت آخر أو بعد ذلك - بل في نفس اللحظة تستقر في مكانها وتهجر مكانها
 « إنها تأتي وتذهب » ترجم هذه الجملة F. G. Baqbitt في :

(Loeb Classical Library edition of plutarch, v, p. 241

والفعلان اللذان في النصف الأول من الجملة هما فعلان متعديان ومبينان
 للمعلوم .

الفقرة ٣٢ (D 31 : By 21)

πνρος τροπαι πρωτον θαλασσα, θαλασσης δε το μεν ημισον γη,
 ος δε ημισον γη, το δε ημισον πρηστηρ.

Stromata II. 396. كلنت

الفقرة ٣٣ (D 31 ; By 23)

θαλασσα διαχεεται, και μετρεεται εις τον αυτον λγον οκοιος
 προσθεν ην η γενοσ θαι γη.

كلنت . loc. cit. . يمالج ديلز هذه الفقرة على أنها استمرار للفقرة ٣٢ .
 وعلى أية حال فإن كلنت ينقل الفقرتين منفصلتين ، مع ملاحظاته بينهما ،
 والتشابه العام في الموضوع لا يدل على أنهما يوجدان معا في كتاب هيراقليطس .

الفقرة ٣٤ (D 76 ; By 25)

ξη πυρ τον γης θανατον και αηρ ξη τον πνρος θανατον, υδωρ
 ξη τον αερος θανατον, γη τον υδατο.

Maximus of Tyre, XLI.4. . يحتفظ ديلز - كرايز فقط بالكلمات

الحسن الأول والكلمات الثلاث الأخيرة - وذلك بوضوح لعدم مناسبتها

المفترضة مع الفقرة ٣٢ انظر مناقشتي لهذه النقطة في الفصل الثالث :

.On the E at Delphi, 392 C. وانظر بلوتارخ

الفقرة ٣٥ (D 64 ; By 28)

τα δε πάντα οικιζει κεραυνος.

هيوليتس IX . وفي الفقرة ١٢٠ يحل اللفظ κυβερναται محل الفعل

الحالي وهو يعبر عن الفكرة نفسها .

الفقرة ٣٦ (D 6 ; By 32)

ὁ ἡλιος νῦν εἴη ἡμερῃ ἐστίν.

أرسطو Meteorologica 355 a, 14 ، وقد أثبتنا كتاب آخرون

عديدون . ويذهب جالينوس (Dox. p. 626) أبعد من ذلك شارحا أن

هيراقليطس قد اعتبر الشمس كتلة محترقة (ανεμμου) ، وأن شروقها عليه

إشعال (αἴασις) وغروبها عملية انطفاء (σβεσις) .

الفقرة ٣٧ (D 3 ; By —)

[περὶ μεγεθὸς ἡλίου] ἐνθὸς ποδοῦ ἀνθρώπου.

Aetius, in Dox., p. 351.

الفقرة ٣٨ (D 99 ; By 31)

εἰ μὴ ἡλιος ἦν, ἐνεκα τῶν ἀλλῶν ἀστρῶν ἐνφθονῇ αὐτῷ.

ينص بلوتارخ على هذه الفقرة في مقاله :

"Is Fire, or water the More useful ?" (957 A,)

ان التعبير اليونانى غريب إلى حد ما :

ενεκα των αλλων άστρων ενφρονη αν ην

هذه الجملة لاتعنى « من أجل النجوم الأخرى تصبح الدنيا ليلا » لأن ذلك لامتعى له . إن قوة ενεκα قوة ضعيفة والعلاقة المدلول عليها إنما هى طريق وسطين السببى والمستعمل ، وتكون الفكرة « ولذلك كله نستطيع النجوم الأخرى أن تفعل ... » إن كلمة ενφρονη تعبر لطيف عن « الليل » .

الفقرة ٣٩ (D 120 ; By 30)

ηονς και εσπερας τερματα η αρκτος και αντιον της αρκτον ουρος αιθριον κιος .

Strabo 1.i.6.

الفقرة ٤٠ (D 124 ; By .)

ωσπερ ουρμα ειπη κεχνημενων ό καλλιστος [ό] κοσμος.

Theophrastus Metaphysics 15.

الفقرة ٤١ (D 11 ; By 55)

παν [γαρ] ερπειτον αληγη νεμειαι .

كتاب أرسطو المزعوم De Mundo 401 a, II . إن جملة الكاتب

الأرسطى السابقة :

(και φθειρεται τοις τον θεου πειθομενα θεσμοις)

تدل على أنه يفهم النص على أنه يشير إلى ضربة إلهية .

الفصل الرابع - النفس الانسانية

(D 45 ; By 71) الفقرة ٤٢

ψυχῆς πειρατῶν οὐκ ἂν ἐξεγροίη, πᾶσαν ἐπιπορευομένου
οὐδὲν οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

ديوجينيس اللا إرسى IX. 7 وفى كتاب De Anima. II يقدم ثرتوليان
ترجمة لاتينية مختصرة نوما ما وهى :

"Terminos animae neququam invenies dantem viam ingrediens."

الفقرة ٤٣ (D—,By—)

[καὶ Ἡρακλεῖτος δὲ τὴν ἀρχὴν εἶναι φησὶ]. ψυχὴν [ἐπειρ] τὴν
ἀναθνήσκουσιν, ἐξ ἧς ἅλλα συνίστησιν. καὶ αὐματοτάτων τῶν καὶ ῥεον
αἰὲ το δὲ κινονμενον κινουμενω γινωσκεσθαι.

أوسطو De Anima I:405 a, 25-28 . ومن المحتمل أن أرسطو يعطى
فى الجملة الافتتاحية استنتاجه للفلسفى الخاص على ما لا بد أن هيراقليطس قد
قصده من تقريره أن النفس تبخر نارى تنبثق منه كل الأشياء . وبأخذ
R.D. Hicks فى ترجمته و يترجمها كتاب De Anima , αναθνήσκουσιν على
أنها « بخار » ، و يترجمها J. R. Smith فى ترجمة أ كسفورد على أنها « زفير
دافى » إن الترجمة الأخيرة لما مبرزة مضاعفة فى أنها تتضمن العملية وفى أنها
تعرض تشابها بين هذه العملية وبين النار . ولقد اخترت الجملة « تبخر نارى »
لأنها تحتفظ بكتلا المضمونين وتجعل المضمون الثانى أكثر وضوحا . إن التحول
من الماء إلى الهواء (الذى يدل عليه كلمة « تبخر » إذا طبقتها على الكوسمولوجية

اليونانية القديمة) ، والتحول من الهواء إلى النار قد تصوره هيراقليطس على أنه مظهر مستمر للطريق الصاعد مستمرة إلى درجة أنه (كما لاحظت في الفصل الثالث) لا يجد من الضروري أحيانا أن يذكر الهواء على أنه حالة وسيطة .

أما ديلز وباي ووتر فإنهما لا يقللان الفقرة على أنها نص مباشرة من هيراقليطس ، وينبئ أن نعرف أن كلمات عديدة لها نغمة أرسطية . في الوقت الذي يكون فيه لأرسطو حرية قليلة في اللغة فإنه يسجل - بطريقة جادة - ما كان يعلم هيراقليطس ، والآفة - كالمتمضممة أفكار هامة حتى إننا لانستطيع أن نتجاهلها .

الفقرة ٤٤ (D 12, By 41, 42)

[καὶ] ψυχὰι δὲ ἀπο τῶν υἱῶν ἀναθνήσκουσι.

آراييس ديديموس (Dox., p 471) ، حيث تتبع الجملة بعد الفقرة ٢١ مباشرة .

الفقرة ٤٥ (D 115, By —)

ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν ἀνῶν.

Stobaeus Florilegium III.1.

الفقرة ٤٦ (D 118 ; By 75)

αὕτῃ ψυχῇ σαφώτατῃ καὶ ἀρίστῃ.

ستريابوس Florilegium III., 5 كما قدمها ستيغافانوس وتبعه فالترس .

مآخرون . وقبل ديلز - كرايز القراءة . . αὕτῃ ζῆσθ ψυχῇ . ، والتي

يمكن أن ترجم : « إن النفس التي هي شمع جاف من الضوء هي نفس أجنين وأكثر حكمة » . ولكن بالرغم من أن صـ ورة الضوء تحتفظ بأسلوب هيراقليطس في التفكير فإن بيرنت (p.138, n.2) يناقش بطريقة قاطعة أن *αντη ζηρη* إنما هي فساد .

الفقرة : ٧٦ (D 77 ; By 72)

ψυχησι τερψιν [η θνατον] υγρησι γεσεσθαι.

نومينوس ، عن طريق بورفيردس (The Cave of the Nymphs x) وأنا أتبع هنا نصوص باوى ووتر وقالنسر في حذف الكلمتين على أنها تحشية . ولكن ديلز - كرانز يحتفظ بها ، وقد يجلان المعنى « السرور الذي هو الموت » ولقد تكون فعلا من تقرير هيراقليطس ، لكنها أشبه بمحاولة ناسخ أراد أن يجعل المضمون واضحا . وعند بورفيردس ، والكاتب الذي ينقل عنه ، توجد الفقرة متبوعة بالقولة : « وكلاهما يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر » وهي تخدم في القانون الحالي (بالاعتماد على حجة هيوليتس على أنها النصف الثاني للفقرة ٦٦ .

الفقرة : ٤٨ (D 117 ; By 73)

*αντη σκοταν μεθυσθη, αγειται υπο παιδος ανηθου σφαλλομενοσ.
ονα εκαιων οκη βαινει, υγρην την ψυχην εχων.*

Stobaeus Florilegium III, 5.

الفقرة ٤٩ (D.36 ; By 68) .

Ψυχήσιν θάνατος υδωρ γενέσθαι, υδατι δε θάνατος γην γενέσθαι,
εκ γης δε υδωρ γίνεσθαι, εξ υδατος δε ψυχή.

كُنْتُ S.romata II. 435 إن النصف الأول من النص يتلقى توثيقاً من
فيلو وهيبوليتس .

الفقرة : ٥٠ (D 125 ; By 34) .

και ο κνηκων διισταται. μη κινονμενος.

ثيوافرسنس 9 , De vertigigine . ولقد أضاف بيرناى كلمة **μη** إلى
نص المخطوطة ، ومن الواضح أن النص يحتاجها .

الفقرة ٥١ : (D 85 ; By 105) .

θνμω μαχεσθαι χαλεπον ὃ γαρ ἄν θελῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.

. Life of Coriolanus 224 C. بلوتارخ

الفقرة ٥٢ : (Dllo ; By 104) .

ανθρωποις γινεσθαι σκοσα θελονσιν ονκ αμεινον,

Florilegium III.I. ستروباؤس

الفقرة ٥٣ : (D 95 ; By 108) .

αμαθιην [γαρ] αμεινον χρυπτειν, ερυπτειν, εργον δε εν ανεσει
και και παρ οινον.

Quaestiones Conviviales 644 A. بلوتارخ

الفقرة ٥٤ : (D 87 : By 117)

βλαῖς ἀνθρώπου ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοθεῖσθαι φίλει.

On the Right Method of Hearing 41 A. بلوتارخ

الفقرة ٥٥ : (D 46 : By 3)

αἰσταντοὶ κόνσαντες κωφόισιν εἰκασὶ φάτις ἀντιοῖσιν μαρτυρεῖ
παρεοντάς ἀπειναι.

كلمت Stroma II. 404.

الفقرة ٥٦ : (D 46 : By 132)

την τε οἰησιν ἱερὰν νόσον [εἶπε καὶ τὴν οὐρασίην ψευδεῖσθαι]
ديوجينيس اللا إرسى 1x.7 وحسب لبدیل وسکوت يمكن أن تعني لفظة
οἰησις أيا من الرأى أو الكبدياء الذاتى ، وربما تحمل كلمة « التعصب »
كلا المضمونين .

الفقرة ٥٧ : (D 17 : By 5)

ὅν γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοὶ, οὐκοῦν ἐγκνέουσιν, οὐδὲ
μαθόντες γινώσκουσιν, ἐωυτοῖσι. δε δοκούνσι.

كلمت Stromata II. 11.7

الفقرة ٥٨ : (D 7 : By 37)

εἰ πάντα τὰ ὄντα καλὸν γένοιτο, οὐδέ αν διαγνοίεν.
أرسطو De Sensu 443 a,22 . وأنا أترجم οὐδὲ (ومعناها حرفيا

«أنف» (إلى «الشم» ، وحيث إن الأشياء كلها يفترض فيها الآن أنها دخان ، فإن الكلمة لا بد أن تكون مقصودة استعارياً .

الفقرة ٥٩ : (D 98 ; By 38)

αι ψνχαι καθ' Αιδην.

بلوتارخ On the Face of the Moon 943 D. إن الفعل *οσμωται* يعنى ييساطة « يشم » ، لكن معنى القول يظفر أنها تبين كيف أن نفوس الموتى - وقد تحمرت إلى حالة من الدخان - لا بد أنها تدرك - وهى - سكرة قد دلت عليها الفقرة السابقة .

الفقرة ٦٠ : (D 76 : By 85)

νεκρὸς [γὰρ] κοριῶν εκβλπονεροί.

بلورتاخ Quaestiones Conviviadlas 669 A سترابو xvi.iii.26.

الفصل الخامس - من وجهة النظر الدينية

الفقرة ٦١ : (D 78 ; By ٤6)

ηθοῦς [γὰρ] ανθρωπειον μεν ουκ εχει γνωμας, θειο δε εχει.

Origen Against Celsus vi. 12.

الفقرة ٦٢ : (D — : By —)

[και μην ρητως δ' Ηρακλειτὸς φησι] το μη ειναι λογικον τον ανθρωπον, μονον δ' νπαρχειν φρενηρεῖς το περιεχον.

هيكستس المبريقس Adparanai Mathematicos vii]. 236.

و . the Loeb Classical Library edition:
Against the Logicians II 2 6 (in vol. II of Sextus writings)

وبالرغم من أن ديلز وبأى ووتر يحذفان الفقرة من قائمتها فإن سكس
يقول إن هيراقليطس يؤكدها (ρητως) .

الفقرة ٦٣ . (D 86 : By 216)

[αλλο] των μεν θειων τα πολλα [καθ' Ἡρακλειτον] απιστη
διαφνγγανει μη γινωσκεσθαι.

بلوتارخ Coriolanus 232 D

الفقرة ٦٤ : (D 72 : By 93)

ω μαλιστα διηνεκωσ ομιλονσι λογω, τοντω διαφερονται, [και
καθ' ημεραν εγκρονσι, ταυτα αυτοις ζενα φαίνεται].

ماركوس أوريليس 1v.46 . وأنا أتبع بيرنت (p.1399n.3) في افتراضه أن
الكلمات بين قوسين ليست من كلام هيراقليطس بل من كلام ماركوس
أوريليس .

الفقرة ٦٥ : (D 26 : By 77)

ανθρωπος εν ενφρονη φμωσ απτεται εανω αποθανων αποσβεσφεισ
οψεισ ζων δε απτεται τεθνωτωσ ενδων αποσθεισ οψεισ εγρηγορωσ
απτεται ενδοντωσ.

كلمت 310 Stromata II . وانظر نشرة ديدورف II.p.399 .

ليس بين فقرات هيراقليطس فقرة أثارت مناقشة معينة مثل هذه الفقرة .
إن بأى ووتر - الذي يظهر أنه يدير على منبرج نيزكل كلمة ناقشها أي باحث -

يعطى ترجمة مبتورة للفقرة ، وهى التى يترجمها فيربانكس تابعا « إن
الإنسان - كالضوء فى الليل - يشمل ثم يطفأ » إن تديرها يفتد الثورية المركبة
فى σπτεται ، وهى مشروحة فى الفصل الخامس : إن الترجمة الحالية للنص
تقوم من ناحية على ديلز - كرانز ، ومن ناحية أخرى على نشرة ويتدورف
لكتاب *Siromata* تحت تدلان على أساس أنه التفسيران
الرئيسيان للفكر .

الفقرة ٦٦ : (D 62 : By6 7)

αθατοι θνητοι θνητοι αθαντοι, ζωντες τον εκεινων, τον δε
εκεινων βιον τεθνεωτες.

هيوليس Ix. إن كلمت الاسكندرى يقدم ترجمة مختلفة :

ανθρωποι θεοι. θεοι ανθρωποι (Paedagogus I.236 ; c'.
Dindorf, vol. I,p, 326.)

وحيث أن لفظى « الخالدين » و « الفانين » تعيان - منذهوميروس -
الآلهة والناس على التوالى ، فإن جملة كلمت ملائمة بلاشك ، وعلى أية حال
فإن المتناقض الذى قدمه هيوليس أكثر احتفظا بأرلوب هيراقليطس .
وبالإضافة إلى ذلك ، وعلى فرض أن الكائنين المسيحيين يشيران إلى نفس
الفقرة ، فإنه يبدو محتملا أن أحدهما قد أخذ على عاتقه أن يشرح المعنى
لقرانه فى حدود حرقية ينما الآخر أخذ قوله واضحة من هيراقليطس وأظهرها
على أنها تناقض . ومع أنه ليس هناك فعل معين فى الترجمتين ، فإن الفعل
« يصبح » (أكثر من « يكون ») يظهر أنه يلائم النصف الثانى من الفقرة .

ومن الواضح أن كلمت غير موافق ، لأن نصف ملاحظته: *λογος γαρ αντιος* ،
 « لأن معانها هو نفس المعنى »

الفقرة ٦٨ : (D 27 ; By 122)

ανθρωπονδ μινει αποθινονταδ αττα ονα ελτονται ονδε δοκεονσιγ

كلمت . Stromata II.212.

الفقرة ٨٦ : (D 63 ; By 123)

[*ευθα δ' εουτι*] *επαυισεατφαι και φυλακαδ γινεσθαι εγερετ*
ζουτων και νεκρων .

هيوليوس . lx . والاشارة إلى «م» غير مؤكدة .

الفقرة ٦٩ : (D 119 ; By 121)

ηθδδ αυθρωπω δαιμων .

Stobaeus Florilegium Iv. 40 Cf. also plularch Moral
 Essays 999 E.

الفقرة ٧٠ : (D 25 , By 101)

μοροι [γαρ] μεζονεδ μεζοναδ μαιραδ λαγχανονσι .

كلمت . Stromata II.271 . وهي تورية على مضمونات مختلفة نوعاً ما

ك *μοροι* و *μοροι* .

الفقرة ٧١ : (D 28 ; By 118)

[και μεντοι και] Δίκη καταληψεται ψευδων τεκτονας και μαρτυρας.

كلمت Stromata II. 331.

الفقرة ٧٢ : (D 66 . By 26)

παντα [γαρ] το πνη ελθον κρινει και καταληψεται.

هيوليس IX. إن الفصل الأخير (المستقبل الأوسط καταλαμβάνει)
ترجم « سوف فجأ » ، في الفقرة ٧١ ، وهو هنا يمكن أن يحمل أيضا مفهوم
« بمسك بمفاجأة » و « بعدم شرعا » .

الفقرة ٧٣ : (D 16 ; By 27)

το μη δννον ποτε πως αν τις λαθοι.

كلمت Paedagogia 1.216.

الفقرة ٧٤ : (D — : By —)

ειαι γαρ και ευταυθα θεου.

Aristotle Parts of Animals 1.5 : 645 a, 17.

الإشارة بالظرف كانت إلى مكان عند الموقد ، حيث وجد بعض الزائرين
بلا توقع هيراقليس يدق نفسه .

الفقرة ٧٥ : (D 5 : By 126)

και τοις αγαλμασι δε ταντοιειν ενχονται, σκοιον ει τις δομοισι
λεοχηνεοιτο, ον τι γινωσκων θεον ανθρωπον οτινε εστι.

• Ἀρσطارخος Theosophia 68 , أوريجين Against Celsus vii.62
وعند Ἀρσطارخος تتبع الفقرة ٧٨ ، لكنها تقف وحدها عند أوريجين. ويحفظ
ديلز-كرانز جميع Ἀρσطارخوس .

الفقرة ٧٦ : (D14;By[124,125])

νυκτιπολοις, μαγοις, βακχοις, ληναις, μυσταις, τα [γαρ]
νομιζόμενα κατ' ανθρωπον μυστηρια ανιερωσι μνενται.

كلمت 1. 16 Protrepticus

الفقرة ٧٧ : (D 15 ; By 127)

ει μη γαρ Διονυσω πόμπην εποιονντο και νμνεον ασμα.
αιδουσισιν, αναιδεστατα ειργαστ' αν ωντος δε Αιδης και Διονυσος,
στεω μαινονται και ληναι ζουσιν.

كلمت 1.25 Protrepticus

الفقرة ٧٨ : (D 5 ; By 130)

κα θαιρυνται δ' αλλω αιματι μαινομενοι οιον ει τις εις πηλον
εμβας πηλω απονιζοιτο. μαινεσθαι δ' αν δοκοιη, ει τις αντον ανθρωπων
επιφρασαιο οντω ποιοντα,

• Ἀρσطارخος Theosophia. وانظر الاشارة إلى الفقرة ٧٥ .

الفقرة ٧٩ (D.92 ; By 12)

Σιβνλλα δε μαινομενω στοματι αγελαστα και ακαλλωπιστα και
αμνριαστα φθεγγομενη χιλιων ετων ακινετα τη φωνη δια τον θεον.

بورتارخ. On the Pythian Oracles 397 A.

الفصل السادس - الانسان بين البشر

الفقرة ٨٠ (D 113 : By 91)

ζυνον εστι πασι το φρονεειν.

ستوباؤس Florilegium III.I.

الفقرة ٨١ (D 114 : By 91)

ζυν νο λεγοντο⁵ ισχυριζεσθαι χρη τω ζυνω παντων, οκωσπερ νομω πολι⁵, και πολν ισχυροερω⁵. τρεφονται γαρ παντες οι ανθρωπειοι νομοι νπο ενος τον θειον κρατει γρατει γαρ τοςοντον οκοςον εθειλει και εξαρχει πασιν και περιγινεται.

ستوباؤس Florilegium III.I. وهنا تلاعب باللفاظ : ζυν νο (بوعى على) و ζυνω (بذلك الذي هو عام) . والتورية غامضة في قراءة ديلز - كرانز لقطة الثانية على أنها νοω . وهنا وفي السطر الأخير أتبع فالتسر .

الفقرة ٨٢ (D 44 : By 100)

μαχεσθαι χρη τον δημον νπερ τον νδμον οκωσπερ τειχο⁵.

ديوجينيس اللايرسى ix.2

الفقرة ٨٣ (D 23 : By 110)

νομο⁵ και βονλη πειθεσθαι ενος.

الفقرة ٨٤ (D 49 : By 133)

εἰς ἐμοὶ μνηροὶ εἶναι ἀριστος ἦ.

Galenus. Cf. Symmachus via Walser: Heraclitum ... qui summam laudis arbitrabatur placere uni si esset optimus".

الفقرة ٨٥ (D 29 ; By 111)

αἰρεννται [γαρ] ἐν ἀντι ἀπαντων οἱ ἀριστοι, κλεος ἀεναον
νητω οἱ δὲ πολλοὶ κεκορηνται οκωσπερ κτηνεα.

Stromata II. 366' كلمت

الفقرة ٨٦: (D-24 ; By 102)

αρηιφατονς θεοι τιμωσι και ανθρωποι.

Stromata II. 255. كلمت

الفقرة ٨٧ (D 28 ; By 118)

δοκοντα [γαρ] ὁ δοκιμωτατος γινωσκει φηλασσειν.

كلمت Stromata II. 331. وأنا أتبع قراءة المخطوطة في الكلمة الأخيرة

التي تبدو لي أنها تقدم معنى أحسن من التصحيح المتعسف إيدلز-كرانز .

الفقرة ٨٨ : (D 43 , By 103)

νβριν Χρη ἄσβεννυναι μολλυν η πνεχαιην.

ديوجينيس اللايرسي 1x.2.

الفقرة ٨٩ : (L 84b ; By 82)

καματος εστι τοις_αντοις_μοχθειν και αρχεασθαι.

بلوتينوس ، الانبادة 1v.8 حيث تتبع الفقرة ٢٣ .

الفقرة ٩٠ : (D 97 ; By 115)

κυνεῖς [γῆρ] καταβανζόνσιν ὧν ἂν μὴ γίνωσκωσι.

Plutarch Whether old Men Should Engage in Politics 787 C.

الفقرة ٩١ : (D 104 : By 111)

τίς γάρ ἀντῶν νοῦς ἡ φέρη; δῆμων ἀσιδοῖσι πειθόνται καὶ διδασκαλῶ χρεῖωναι ὁμιλῶ οὐκ εἰδοτεῖς ὅτι "οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλιγοὶ δὲ ἀγαθοί."

Proclus, Commentary on Plato's Alcibiades, I.

الفقرة ٩٢ — (D56,By—)

ἐξηπατηνται οἱ ἀνθρώποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παρακλήσιωσ' Ὀμηρῶ, ὡς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερός παντῶν. ἐκείνων τε γὰρ παῖδες φθειράς κατακτείνοντες ἐξηπατήσαν ἐλθόντες ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλαβομεν, ὑαντὶ ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὐτε εἶδομεν οὐτ' ἐλαβομεν, ταῦτα φερόμεν.

De vita Homeri القصة أيضا محكة في الكتاب الغفل

(وهو منسوب إلى بلوتارخ خطأ) . section 4 .

الفقرة ٩٣ (D 42 ; By 119)

τον τε Ὅμηρον ἡζιον ἐκ τῶν ἀγωνῶν ἐκβαλλεσθαι καὶ ραπίζεσθαι Ἀρχιλόχον ὁμοίως.

دروجينيس اللاإرسى Ix.1.

الفقرة ٩٤ (D_106 ; By 120)

[Ἡρακλείτους ἐπεκλήζεν] Ἡσίοδω τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιοῦντων
τὰς δὲ φανλὰς ὡς ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμερὰς ἀπασὰς μὴν οὐσαν.

بلوتارخ . Camillus 138 A . ويترجم سينكا محتوى الجملۃ الأخيرة ب :

Unus dies par omni est (Epistles xII.7).

الفقرة ٩٥ (D 121,By 114)

αἴσιον Ἐφέσειοις ἡβηδον ἀπαγζασθαι πασαι καὶ τοῖς αὐτῶν τοῖς
πολὶν καταλείπειν, οἷτις Ἐρμोधωρον αὐδρα εὐωτων οὐηιστου ἐξεβαλου
φουτὰς ἡμεωυ μῆδε εἰς οὐηισου εστω, εἰ δὲ μῆ, ἀλλῃ τὰ καὶ μετ'
αλγῶν.

سترايو xliv.i.15 ، ديوجينيس اللا رسي lx.2

الفقرة ٩٦ (D 125 , By —)

μῆ ἐπιλείποι νῦμας πλουτοῖς , Ἐφέσει. νι' ἐξελεγχοισθε
πονηθρονομανοι .

Tzetzes - في تعليق على أرمطوفان كما ينص عليه ديلز - كرانز وفالتسر.

الفقرة ٩٧ : (D 20 , By P6)

γενόμενοι ζῶειν ἐθέλονσι μορὸν μορὸν τ' εἶχειν [μάλλον δὲ
ἀνακανεσθαι] ἡκαὶ παιδὰς καταλείποναι μορὸν γενεσθαι.

كلنت . Strsmata II. ٢01 . وأنا أتبع مولاخ وفالتسر في اعتبار الكلمات
التي بين قوسين على أنها قد تكون من تفسير كلنت .

الفصل السابع - النسبة والتناقص

الفقرة ٩٨ (D 8 ; By 46)

το ἀντιζών σμφερον καε εκ των διαφεροντων καλλιστην
αρμονιαν [και παντ κατ' εριν γινεσθαι].

وعن ترجمة Aristotle Nicomachean Ethics VIII : 1155,1

(-η) αρμονια أنظر الملاحظة على الفقرة ١١٦ .

الفقرة ٩٩ (D 111 ; By 104)

νονσοδ νγειην εποιην εποιησεν ηδν και αγαθον λιμοδ κορον,
καματοδ αναπαναιν.

Florilegium III.1. سترباؤس

الفقرة ١٠٠ (D 23 ; By 60)

δικηδ οναμα ονκ αν ηδεσαν ει ταυτα μη ην.

Stromata II.252. كلنت

الفقرة ١٠١ (D 61 ; By 52)

θαλασσα νδωρ καθαρωτατον και μιαρωτατον, ιχθυσι μεν
ε.ποτιμον και σωτηριον, αυθρωποιδ δε αποτον και σλεθριον.,

lx. هيوليتس

الفقرة ١٠٢ (D 9 ; By 51)

ονονδ σνγματ' αν ελεσθαι μολλον η χρυσον.

Aristotle Nicomachean Ethics x.v : 1176 a, 8.

الفقرة ١٠٣ (D 36 ; By 53)

Sues caeno, cohortales aves pulvere vel cinere lavari.

Preserved in Latin by Columella vill. 4.

الفقرة ١٠٤ (D82.83;By99,98)

πιθηκῶν ὁ καλλιστος αἰσχροῦ ἀνθρώπων γενεῖ συμβαλλεῖν
ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πιθηκοῦ φανείται καὶ σοφία καὶ
καλλεῖ καὶ τοῖς ἄλλοις πασιν.

Plato Hippias Major 289 A-B.

لقد ربطت وعالجت في فقرة واحدة ما كان في قائمة ديلز - كرانز وبأى
ووتر فقرتين منفصلتين .

الفقرة ١٠٥ : (D 79 : By 97)

ἀνὴρ νηπιὺς ἤκουσε δαιμονοῦ ὁκωσπερ παῖς πρὸς ὄνδρου.

Origen Against Celsus vl. 12.

الفقرة ١٠٦ : (D102 : By 61)

τω μεν θεω καλα παντα καὶ ἀγαθα καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δε
α μεν ἀδिका νπειληφαιν η δε δίκαια.

Porphyrus Quaestiones Homericæ, οα Bk. lv of The Iliad.

الفقرة ١٠٧ (D 58 ; By 58)

αἱ [γουν]ιατροὶ, τεμνοντες, καινοντες, [πανη βροσανιζοντες κακως
κυδ αρρωσσουντας,] ελπεισονται μηδεν α ξιοι μισθον λαμβανειν[παρα
των αρρωσσουντων].

هيوليتس ix

الفقرة ١٠٨ : (D 60 : By 69)

οδοῦ ἀνω κατω μια και ωυτη.

هيوليتس. lx. وأنظر تيرتوليان. Adv. Marc 11. 28.

الفقرة ١٠٩ : (D 103 :By 187)

ζυνον [γαρ] αρχη και περαῶ επι κυκλον [περιφερειαῶ].

Porphyrus Quaestiones Homericae: on Bk.xIII of The Iliad.

الفقرة ١١٠ : (D49 a , By 31)

ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαινομεν τε και ουχ ἐμβαινομεν [εἰμεν τε και ουχ εἰμεν].

الفقرة ١١١ : (D 59 , By 50)

γναφειω 'οδοῦ ενθεια και σκολιη μισ εστι και η αυτη.

هيوليتس. lx.

الفقرة ١١٢ : (D 1١ , By 59)

συναψιες ολα και ουχ ολα, συμφερομενονο διαφερομενον, σναδον [και] εκ παντων εν και εξ ενοῦ παντα.

كتاب العالم المنسوب إلى أرسطو. 396 b, 20.

الفقرة ١١٣ : (D 38 , By 78)

ταυτο [τ' ενι] ζην και τεθυηκοῦ και [το] εγρηγοροῦ και καθενδον και νεον και γηραιον ταδε γαρ μεταπεσοντα εκεινα εστι πακεινα πυλιν μεταπεσοντα ταυτα.

Plutarch A letter of Consolation to Apollonius 106 L.

الفقرة ١١٤ (D 57 , By 35)

διδακάλος δε πλείστων Ἡσιόδοῦ τονιον ἐπιστάνται πλείστα
εἰδευαι, οσσις ἡμερην καὶ ἐνφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν ἐστί γὰρ εὐ.

Hippolytus lx. Cf. Hesiod, Theogony, 124 and 748 .

الفقرة ١١٥ (D 48 , By 66)

τω οὖν τοῦτω ὀνομα βίος, ἐργον δὲ θάνατος.

الفصل الثامن - التآلف الحفي

الفقرة ١١٦ (D 54 , By 47)

αἰμονιῇ ἀφαντὸς φανεὸς κριτῶν.

lx. هيبوليتس

الفقرة ١١٧ (D 51 , By 45)

οὐ ζῆνικαισι οὐκ ὄφρα φερόμενον ἐώντω ὁμολογεῖ παλιντροποῖ ;
αἰμονιῇ οὐκ ὀσπερ ἰούσιν καὶ λνρηῖ.

lx. هيبوليتس

الفقرة ١١٨ (D 50 , By 1)

οὐκ ἐμον ἀλλ' ἁπλῶν λόγον ἀκονσαντὸς ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἐν
πάντα εἶναι .

lx. هيبوليتس

الفقرة ١١٩ (D 32 , By 65)

ἐν το σοφὸν μόνον, λέγεις θαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνοῦς ὀνομα

Stromata II. 4٧4 كلمنت

الفقرة ١٢٠ (D 41 : By 19)

εν [γαρ] το σοφον, επιστασθαι γνωμην οπη κυβερναται παντα
δια παντων.

ديوجينيس اللايرسى. lxl.

الفقرة ١٢١ (D 67 ; By 36)

ο θεος ημερη ευφονη, χειμων θερος, πολεμος ειρηνη, κορος
λιμος, πλλοιονται δε οκωσ περ < > οποιαν συμμιγη θυωμασι,
ουομαζεσαι καθ ηθουη εκαστου,

هيو ليتش. lx.

الفقرة ١٢٢ (D 94 , By 29)

ηλιος [γαρ] ουλ υπερβησεται μετρα ει δε μη, Ερινυεσ μινΔικησ
επικουροι εζευρησυν.

Plutarch On Exile 604 A.

الفقرة ١٢٣ (D 100 ; By 43)

ωραδ [αι] παντα φερουσι.

plutarch platonic inquiries 1007 D.

الفقرة ١٢٤ (D 75 ; By 90)

και τουδ καθευδουταδ εργαταδ ειναι και συνεργουδ των εν τω
κοσμω γινομενων.

Marcus Aurelius vi, 42.

القسم الثاني
هيراقليطس
في
العالمين اليوناني المسيحي

تأليف : الدكتور علي سامي النشار

كان هيراقليطس تاج المبقرية اليونانية في أنسى صورها ، وكان أبونيا كبيرا . ولكن بأى معنى كانت أبونيته ، هل كان من المبشرين بأصل واحد للأشياء ، كما فعل مشيخة أبونيا القدامى من قبله ، أم كان ذا طابع فريد يميزه عن كل هذا ، هذا الفيلسوف المظلم المعالى ، هذا الكاهن ذو الأصل الملكى ، هذا الزاهد الذى ترك كل هذا ، وذهب إلى الجبال يأكل الحشائش أم أن المدرسة الأيونية ينبغي أن تدرس في ضوء آخر ، وأن تفهم على شكل آخر ، بحيث تكون فى الإمكان أن يوضع فى أطارها العام - هيراقليطس .

علينا إذن أن تنتقل إلى أبونيا ، لنرى هؤلاء الأوائل من رواد الفكر ، كيف وصلوا الفلسفة وعلى أى نسق وضعوها .

إن الفرع الأيونى من اليونان كان عنصرا واقعيا ، كان يتجه نحو تفسير الطبيعة الخارجية ، كان مثله فى هذا ، مثل الفرع الآخر من اليونان - وهو الفرع الدورى ، اختلف تفسير كل منها ، ولكن المنهج كان واحدا ، لم يتميز فى شىء كبير عن منهج الآخر ، ولم يحاول الأيونيون أو الدوريون أن يتجهوا نحو داخل النفس ، وأن يجدوا فى أعماق الذرات ما يؤكداه اتجاه الطبيعة الخارجية . كانت الطبيعة الخارجية (أكبر وأعظم ، فحاولت المدرستان - بطريقة واحدة تفسير هذه الطبيعة ، واختلف التفسير . ولكن كان الأيونيون هم المؤثرين) كانوا أسبق فى الدخول إلى مسرح الفكر العظيم ، ولأول مرة فى تاريخ الإنسانية ، وفى صورة تأكدية ، ومتخلصين من الروح الأسطورى القديم ، روح هزيود وهويدوس ، وأخذوا يبحثون فى سر الطبيعة العظيم ، مفكرين

وواضعين للحلول. حتا إنهم لم يبحثوا في نظرية ، ولم يتركوا لنا أى طريق قد سلكوه من طرقها .

ولكن كان المنهج واضحا : إنهم استخدموا الأنا الداخلية بما تحتويه من حسن وعقل : فوصلوا إلى تفسير مادی لأصل الوجود ، ثم نادوا - كما سنرى بعد بأحادية المادة . وإذا كان الشطر الأول من اكتشافهم العظيم من عمل الحس الخالص ، فإن الشطر الثاني حين ردوا كل شيء إلى وحدة ، من عمل العقل .

فإذا كان تاج الأيونيين حسيا ماديا في كل تفسير تقدموا به ، فليس معنى هذا أنهم لم يستخدموا العقل ، بل استخدموه ، ولكن كانت كل ماتوصلوا إليه حسيا واقعا . حتا إنهم لم يبحثوا في طبيعة العقل الداخلى ولم ينمكسوا على ذات هذا العقل ، ليستخرجوا منه قوانينه . إنهم لم يقوموا بنقد طرق المعرفة ، إن إلا إنسانية لم تعرف هذا سوى في عهدى أفلاطون وأرسطو . حتا أن الآيلين عنوا بدمشخة أيونيان الاندامى بالمنطقي والجدل ، وكان هذا الجدل حافظا لأرسطو لوضع المنطق ، وبحت نظرية المعرفة ، ولكن المنطق - كما نعلم لم يوضع في صررة متكاملة إلا على يد أرسطو ولكن بحسب الأيونيين أنهم أول من استخدم العقل في تفسير الوجود ، ولم يكن جوهر العمل الذى قاموا به أنهم توصلوا إلى ما اعتبروه أصلا للوجود ، بل إلى فكرة الوحدة التى ترد إليها كل الاشياء .

وقد طبع منهج الأيونيين « الواقى » في كل الفلاسفة اليونانيين حتى سقراط . فلم تظهد فلسفة مثالية ، قساة التفسير المادى . كل تلك الفلسفات

انكيماندريس ٦١٠-٤٦ هـ ق .

وضع طاليس المشكلة الفلسفية كما رأينا ولكنه لم يحلها حلها النهائي .. إنه قدم لنا المبدأ الذى وجه الفلسفة وجهاً الصحيح . إنه لم يتابع الميتولوجيين من قبل فى وضع تفسيرات الكون على لسان الآلهة تتكلم عن تشخيص القوى الطبيعية ، وكيف ولدت تلك القوى ، كيف تزوجت ، وكيف صدرت عنها الأشياء ؟ ثم انتهى بطاليس الأمر إلى تفسير الكون نفسياً يشبه تفسير الميتولوجيا ، وهى أن الماء أصل الأشياء . غير أن منهجه كان هو الشيء الوحيد الذى ظفرت به الفلسفة . هذا المنهج هو أن يبرهن على المسائل برهنة عقلية .

وهذا المنهج حاول انكيماندريس أن يضع تفسيراً للكون يحل به المشكلة ومصادرنا عن مذهب انكيماندريس تؤكد بكثير عن مصادرنا عن مذهب سلفه . فقد كتب فلامته فى كتاب بقى حتى زمن ثيوفرسطس . ومن المحتمل أن يكون الكتاب قد بقى بعده . ويرى الأستاذ برنت أن كتاب انكيماندريس هو أول كتاب كتب ثراً فى العالم اليونانى ، إذ أن جميع التراث اليونانى من قبل وصل إلينا منطوماً ، ومنذ ذلك الحين والنثر أداة الفلسفة والعلم فى الكتابة . وقد اعتبر مؤرخو الفلسفة هذا شيئاً غير عادى ، ولم يصلوا بعد إلى معرفة السبب الذى دفع بارمنيدس وأناباذوقليس إلى نظم فلسفتهم .

حياة انكيماندريس :

يذكر ثيوفرسطس أن انكيماندريس أبن براكيادس Prexiades كان

مواطننا ماعليا ، واعتبره أيضا ماصرا لطاليس وصاحبه ، وعنده أنه لم يكن تلميذه ، أما سامبليتيوس فيدعوه خليفته وتلميذه ، على أنه سواء كان تلميذه أو صاحبه فهو قطعا كان أصغر من طاليس سنا ، وقد حاول أيضا أن يمارس العلم كسابقه ، بل توصل إلى بعض الاختراعات ومن أهمها المزولة Gnonion . ولكن هناك شك كبير في نسبة اختراعها إليه فيرودوت يرى أنها قد اخترعت بواسطة البابليين وأن انكسيماندريس استخدمها فقط ، بينما يرى بعض مؤرخي العلم أنها تنسب إلى انكسيماندريس . أما أهم عمل على قام به انكسيماندريس فهو أنه رسم خريطة للعالم وقد استخدمها هيكاتيوس Hekaties في القرن الخامس . أما غاية انكسيماندريس من وضع هذه الخريطة فهو مساعدة الملايين المبلينيين على ازدياد البحر الأسود ^(١) .

فلسفة انكسيماندريس :

إن ثيوفراستس بعدما كما قلنا بمعلوماتنا عن انكسيماندريس فيقول « إن انكسيماندريس مواطن لطاليس وصاحب له قال : « إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللامتاهي » .

« وقد كان هو أول من أدخل اسم العلة المادية هذه ، ويقول إنه ليس ماء ولا شيئا آخر من العناصر ولكنه مادة مختلفة عنهما وهي لا متناهية ومنها تصدر السموات والموالم » ^(٢) .

وفي نص آخر يقول إن هذه المادة « أبدية وخالدة » وأنها « تحتوي جميع

العوالم » وإلى هذه المادة التي نشأت منها الأشياء تعود ثانية طبقاً لقانون زمي
« وهناك حركة أبدية وأن منشأ العوالم يحدث خلالها^(١) » .

وأصل الأشياء إذن لا ينتج عن تغير في المادة اللانهائية بل إن المتغيرات
في المادة الأولى - وهي جسم لا نهائي - تفصل عنها يرى انكيباندريس إذن
أن هناك « شيئاً » أبدياً منه ينشأ كل شيء وإليه يعود وهذا الشيء لا نهائي
لا متمين ولا محدود (كما وكيفاً)^(٢) .

كان هذا تطوراً لفكر طاليس أو توضيحاً لفكرة ، فقد اعتبر طاليس الماء
المادة الأولى للأشياء ، ولكن يبدو أن انكيباندريس تسأل كيف يمكن أن
أن يكون المبدأ الأول شيئاً من هذه الأشياء الممتنة ؟

وقد احتفظ له أرسطو بالفقرة الآتية وهو بصدد مناقشة فكرة اللامتاهي :
« لا يمكن وجود جسم واحد بسيط يكون لامتاهياً ولا كما يرى البعض من أنه
متمايز عن العناصر ومنها إذن تنشأ ، لأن هناك من يعتبر هذا الجسم المتمايز عن
العناصر اللامتاهي ليس هو ماء ولا هواء ، حتى لا نفسد الأشياء الأخرى بما فيها
من اللانهائية ، - وهي - أي العناصر تضاد الواحدة الأخرى ، فالهواء بارد والماء
رطب والنار حارة ، فإذا كان إحداها هو اللامتاهي ، لتوقفت الأخرى عن أن
تكون أو أن توجد ، ولذلك فإنهم يقولون « انكيباندريس يرى أن من هو
لامتاهي هو شيء غير العناصر بل نشأت »^(٣)

يبدو من هذه النصرة أن انكيباندريس على خلاف كثير من طاليس
وانكيبانيس . ومن الملاحظ أن طريقة الاستدلال عند انكيباندريس صحيحة

مع أنها قلت إلينا بتحريف . لم يكن أرسطو أميناً في قوله النص ويبدو — كما يقول برنت^(٢) — أن انكسياندر يس بدأ من ملاحظة اختلاف المتضادات وهي التي تكون العالم ؛ فالدافئ يضاد البارد ، والجاف يضاد الرطوبة . وهذه المتضادات تحارب بعضها البعض ، وأي سيطرة لواحدة منها على الأخرى فيه ظلم يجب أن يعوض في الوقت المناسب حتى تظهر الأشياء كما هي ولا تفسد . فإذا تابعتنا رأى طاليس في أن الماء هو الحقيقة الوحيدة الأساسية ، فكيف نفسر وجود أشياء أخرى ، مادتها ليست مائية ، فلا يمكن أن يكون شيء واحد هو مصدر الأشياء بل إن مصدر الأشياء شيء ليس هو بذاته واحداً من الأشياء المتضادة ، بل هو شيء أكثر أولية منه أو عنه تنشأ الأشياء . وإليه تعود ، وهذا هو الأبيرون .

ذهب انكسياندر يس إلى أن المادة الأولى للأشياء هي الأبيرون ، وقد اعتبر أرسطو الأبيرون كبشر لفكرته عن الهبولى ، ولما كان أرسطو يدرك أن اللاتماهى عند انكسياندر يس هو جسم ، ولما لم يكن لديه أى مكان لجمعية قبل وجود العناصر ، وضع دائماً كلمة اللاتماهى بجانب كلمة الجسم . ولكن هل اللاتماهى عند انكسياندر يس هو جسم بمعنى الجسم ؟ أو هو نفس الهبولى عند أرسطو ؟ إذ أن الأبيرون عند انكسياندر يس هو لامتناه ولا محدود ولا متعين . وفي مواضع أخرى تكلم أرسطو عن الفيلسوف الذى يعتبر المادة الأولى شيئاً متوسطاً بين المواد أو بين مادتين ؟ هل يشير أرسطو هنا إلى انكسياندر يس ؟ أخذت هذه المسألة جانباً كبيراً من تفكير مؤرخي الفلسفة المعاصرين^(١)

العوالم وكيف تظهر :

يعتقد انكسيماندريس أن هناك عوالم لا يجد لها عدد في اللامتناهى ، ويوجد عدد منهم في الوجود في كل وقت ، ولا يكون عالم جديد حتى يضى عالم قديم واللامتناهى باقى غير حادث ، فهل هذا تبشير بنظرية ديموقريطس التى متكلم عنها فيها بعد؟ .. من المحتمل ، - والعوالم فى اعتقاد انكسيماندريس هى الأشياء - والحركة أبدية تأتى بالعوالم وتذهب بها .

ولكن يبدو أن انكسيماندريس يستخدم كلمة انفصال وكلمة انضمام لا كلمة حركة - وكلمة حركة من وضع أرسطوطاليس - أما نظرية انكسيماندريس الحقيقية عن الانفصال والانضمام فإننا نجدها فى طيماوس أفلاطون ويبدو عليها أيضا مسحة فيثاغورية . إذ يبدو أن الفيثاغوريين أعتدوا فكرة انكسيماندرس - كيف نشأت الأجسام الطبيعية ؟ - ويمدنا ثيوفريسطس بنص هام عن كيفية نشأة الأجسام الطبيعية عند انكسيماندرس « انفصل الحار والبارد عن اللامتناهى وتكون من هذا طبقة من البخار أحاطت بالبارد وتكون منها الهواء ، ورسب بعض البخار فكون الماء . ومن الماء كانت الأرض وارتفع البخار وكون دائرة حول الهواء ، ثم تمزقت هذه الدائرة إلى حلقات فسكونت الشمس والقمر والنجوم والكواكب » .

ظهور الاحياء :

نشأت الكائنات الحية من الرطوبة ، ثم عمات الشمس على تبخرها ، وفى الأصل كان أول كائن حيوانى سمكا ، وكان عليه قشر كبير ، ثم انتقل السمك إلى اليابس وتخلص من القشر الذى عليه وتطور إلى أن وصل إلى الصورة الانسانية . ونجد أصل هذا الرأى عند المصريين والبابليين من قبل ، ثم نجده

أيضا فيايقال له نظرية التولد الذاتي عند أرسطو ، والحق أنها موجودة كاملة
 عند القبائل البدائية الأسترالية في صورة أوضح بكثير مما هي عليه عند انكسياندريس .
 وقد اختلف مؤرخو العلم والفلسة في انكسياندريس ، هل كان مبشرا
 بمذهب داروين ؟ أم أنه كان فقط مفكرا أسطوريا ؟ ... إنه من الممكن القول
 بأن انكسياندريس كان يدرك فكرة التكيف البيئي وبقاء الأصلح ، وكان أيضا
 أن الحيوانات العليا لا تمثل إطلاقا أصل النوع الإنساني فاتجه إلى البحر ولحظ
 الأسماك . الخ .

ومهما اختلفت الآراء في انكسياندريس فقد خطا بالعلم والفلسفة خطوات
 هامة ، وحقا أنه لم يرتفع إلى بحث في الوجود يحاول أن يجد فيه أصلا غير مادي
 للأشياء ، بل سار أيضا على نهج المدرسة ، فكان تفسيره تفسيراً آليا ، بل إنه
 لم يصل أيضا إلى فكرة الحركة التي تحرك العوالم . وكان قصارى فكره الانفصال
 والانصال ، ولم يحاول أن يصل إلى العلة الفاعلية أو العلة الغائية ، إلا أنه وصل
 إلى فكرة الضرورة المطلقة ووجود قانون كلي بسيط على الأشياء ، وقد استخدم
 الخيال في الفاسفة ، ولم تكن فكرته الحقيقية عن التطور في عالم الحياة سوى تخيل
 قسطنطين وقبول لأساطير قديمة ولكنه كان أول من وضع المشكلة ، واعتبر التطور
 القانون الكلي الذي تخرج منه الأشياء .

أما الفيلسوف الثالث في مدرسة ملطية فهو انكسيانوس ٥٨٨ - ٥٢٥ ق.م.

وتقول بعض المصادر إنه كان تلميذاً لأنكسياندرس ويقول البعض الآخر إنه كان صاحبه وصديقه. وإن تحديد تواريخ حياته وماتته من الصعوبة بمكان ، فهي إذن تقريبية وهو آخر فلاسفة مدرسة ملطية . ومن الثابت أيضاً أنه كان أصغر سناً من انكسياندرس ، وقد ترك أيضاً كتاباً يختلف في أسلوبه عن كتاب سلفه ، فبينما انكسياندرس يكتب في أسلوب فياض بالمعاني الشعرية ، نرى انكسيانوس يكتب في أسلوب سهل .

مذهب انكسيانوس :

« الهواء أصل الأشياء »

ويحكى ثيوفرسطس عنه فيقول « انكسيانوس الملكي كان صاحباً لأنكسياندرس ، ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة ولا متناهية ، ولكنه لم يقل إنها لامعينة كأنكسياندرس ... بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء » .

ويقول هيبوليتوس « إن من هذه المادة - الهواء - نشأت الآلهة والأشياء الآلهية ، تلك الأشياء التي تكون والتي كانت والتي ستكون .

وتم نص ثالث لانيديس « وكان أن نفسنا لكونها هواء تمسكنا فكذلك النفس والهواء يحتوي العالم كله » .

وفي نص آخر لهيبوليتوس « وشكل الهواء هو أنه إذا كان أكثر اعتدالاً فهو غير مرئي لأن بصاراً ، ولكن البرودة والحرارة والرطوبة والحركة تجعله

مرثيا ، وهو دائما في حركة ، لأنه لو لم يكن كذلك فإنه كثيرا ما يحدث له «
ونص آخر لثيوفرسطس : « يختلف الهواء أو بتشكيل في مواد مختلفة بمحسب
تخلخله وتكاثفه » .

ونص أخير لهيبوليتوس عنه أيضا « وإذا تمدد الهواء حتى يتخلخل فإنه
يكون نارا ، بينما الرياح من جهة أخرى هي هواء متكاثف ، ويتكون الـ حباب
من الهواء بالتبدل ، وإذا تكاثف السحاب أكثر فإنه يكون ماء ، وإذا تكاثف
الماء أكثر فإنه يتحول إلى أرضا ، وإذا تكاثفت الأرض أكبر تكاثف ممكن فإنه
تكون حجرا (١) » .

تلك هي النصوص التي جمعها برنت من مصادرها اليونانية ، وقد حاول
أن يعلق عليها فقال « إنها بدولا أول وصلة أقل ظرافة من انكسباندرس »
ولكنه يرى أن هذا غير صحيح فإنه إدخال فكرة التخلخل والتكاثف إنما هي
خطوة ذاب قبة في تفسير نشأة الكائنات (٢) وتجميل المذهب الكوني للمدرسة
الأيونية مما سلك مع نفسه للمرة الأولى . ويلاحظ هذا حين رد انكسبانس كل
شيء إلى مادة ، وبهذا اعتبر كل الاختلافات في هذه المادة الواحدة من جهة
الكم . وكان هذا هو السبيل الوحيد إلى إنقاذ وحدة المادة الأولى ، وكل تغير
فيها إنما حدث من تكاثف أو تخلخل جزء منها كبيرا كان أو صغيرا في مكان
معين . وإذا سلمت هذه الفكرة لم تعد حاجة إذن إلى أن تكون المادة الأولى
« متميزة عن العناصر » - كما يقول أرسطو - ومع أن أرسطو لم يكن دقيقا في

تعبيره ، إلا أنه ينطبق على وصف ملائم لفكرة عدم تمايز المادة الأولى من الأشياء عند انكيبانس .

يستخلص من النصوص السابقة أن الهواء هو المادة الأولى لا اللاتماهى كما يذكر انكيباندرس ، فكأنه إذن يوافق طاليس فى أن المادة الأولى تكون مصيفة ، وخالف بذلك رأى صديقه أو أستاذه ، ويختلف مع طاليس فى اعتباره الهواء لا الماء المبدأ الأول ، وهذا الهواء غير مرئى ، فهو إذن ينطبق على الهواء الذى نمره ، هو النفس التى نستشقه ، وهو الرياح والأنواء التى تهب ، وهو لامتناه يحيط بالعالم ويحمل الأرض . أما لم اعتبر انكيبانس الهواء أصل الأشياء ؟ . . . فليس لأن الهواء أطف من الماء ، أو أنه أسرع حركة ، أو أنه أوسع انتشارا ، . . . ومن ثمة أكثر تحقيقا للتماهى . . . لا !!! . . . إنه توصل إليه من تفكيره فى مذهب انكيباندرس . إن الهواء فى مذهب هذا الأخير يحتل مكانا متوسطا بين المتضادين الأساسيين - البارد والحار - إن الهواء عنده يصير دافئا إذا تخلخل ، وباردا إذا تكاثف ، وقد توصل إلى هذا من تجربة عجيبة ، إذا تنفسنا وفنا مفتوح كان الهواء دافئا . . . وإذا تنفسنا وشفطنا منفقتان كان الهواء باردا . . . ولما كان الهواء أصل الإنسان وممه بالحياة ، فهو أيضا أصل العالم ، وهو يمه بالحياة . فعين تلبد الهواء ، وجدت الأرض ، وهى واسعة عريضة وتبع لهذا فإن الهواء يمهها بوجودها .

ولما كان الهواء عند انكيبانس أصل الإنسان وأصل العالم - والمادة الأولى منشأ العالم ، كما هى منشأ الإنسان - والأرض تسبح كاسطوانة فى الهواء ، فإن الهواء أيضا أصل الشمس والقمر والأجرام السماوية - وذلك لأنها أيضا ذات

نفس - كانت في الأصل أرضاً، ثم تمددت بالرطوبة - فلما تخلخلت، وجدت النار، ومن النار وجدت الكواكب، وتنتشر بين هذه الكواكب أجسام من طيعة الأرض، فقد حدث أن تكاثفت بعض الكواكب السماوية، فتكونت هذه الأجرام الأرضية... وهي تحجب القمر عنا. والكواكب السماوية لا تدور تحت الأرض كما كان يتصور قبلاً، بل حولها، والشمس تختفي عن أبصارنا لئلا نأكلها ذهبت تحت الأرض، بل لأن الأجزاء العليا من هذه الأخيرة حجبها عنا، ولأن بعدها عنا أصبح كبيراً... والرياح والأنواء تكون حين يتكاثف الهواء وينشر... وإذا ما قل انتشاره وسمك، كان سحاباً وأخيراً يتحول إلى ماء.

وفي ضوء هذا المنهج أخذ انكسيانس يفسر مختلف الظواهر الطبيعية من من برق وشهب وصقيع وزلازل... إلخ.

الهواء إذن أصل الأشياء، وهو يحوى عوالم لا عدد لها - كما يحوى لا متناهي انكسياندرس عوالم لا عدد لها - ويرى شيشرون أن انكسيانس يعتبر الهواء إلهاً وأن هذا الإله يأتي إلى الوجود، ولكن ليس هذا صحيحاً، فالهواء عند انكسيانس هو كبدأ أول أبدي وسرمدي، ومن المحتمل أن يدعوه انكسيانس إلهاً - كما دعى انكسياندرس الالهة المتناهية إلهاً - ولكن من الثابت أن انكسيانس تكلم عن آلهة توجد وتفسد، وأن هذه الآلهة إنما تظهر وتوجد من الهواء.

وؤخذ على انكسيانس أنه لم يقد العلم إطلاقاً حينما اعتبر الأرض أسطوانة مسطحة تسبح في الهواء، كما اعتبر أيضاً الشمس والقمر والكواكب تسبح

كأوراق أو فروع ، طائرة في الهواء ، وكذلك اعتباره دورة الشمس لا تحت الأرض حين تختفي ليلاً ، كما أنها تقوم بدورة جانبية ، كما أن ما يحجبها هي والصكواكب الأخرى عن أبصارنا هي الجبال الشمالية المرتفعة ... كل هذه الأفكار تختلف عن الطبيعة الأيونية تماماً ، على أن من الخطأ الشديد القول بأن انكسيمانس لم تكن له أهمية أو أثر في تاريخ المدرسة الملطية كسلفيه ، بل على العكس كان انكسيمانس في نظر معاصريه أعظم من سلفه انكسيمارنديس ومع أنه لم يختلف معه في نظريته عن الأجسام السبوية ... فإن الفيثاغوريين مدينون له ومتأثرون بنظريته عن العالم ، وقد ازدهرت المدرسة الأيونية فترة بعد ذلك. وكانت تنسب إلى انكسيمانس ، وأثرت في انكساغوراس ، كذلك مدرسة ديموقريطس ، كما أن ديوجينيس الأبولوني Diogenes قبل نظريته من المبدأ الأول للأشياء - الهواء - فالهواء مبدأ الحياة من ناحية ومبدأ الحركة من ناحية ، وهو لانهاى وأزلى وسرمدى . ومن صفاته العلم والقدرة والعظم ، ينفذ في كل الموجودات . هذا المبدأ واحد غير متعدد - هو الهواء إن كان قد حاول أن يربط بينهما وبين مذهب انكساغوراس . فاعتبر هذا المبدأ مبدأ حقيقياً بحسبنا

ويرى الأستاذ برنت أن انكسيمانس مثل نهاية التطور لمذهب فكرى بدأ بطلليس وانتهى به ، فاعتبر مذهب المدرسة الأيونية ككل وكان عمل المدرسة مجهولاً جباراً لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني ، وكان ... انكسيمانس آخر ممثل لها ، وكانت معاونته في إتمام المذهب داعياً لأن ينسب إليه كله (١) .

(١) Burnet, 72 - 79

وفي الحق أن نظريته عن التخلخل والتكاثف أكلت كثيرا من جوانب تفكير المدرسة ، وفضل المدرسة الأيونية على الإنساية لا يمجده ... فن أساطير هام فيها الفكر الإنساني - انتقل العالم إلى البحث العلمي وكانت الملاحظة أول مراحل المذهب التجريبي فيما بعد أداتهم الأولى ، ثم كان الاستدلال أداتهم الثانية ، ومن الملاحظة والاستدلال وضعت مشكلة العلم الطبيعي .

وسمى بعد في الفلسفة الحديثة فكرة الأحادية أمادية Monism أو المادة الأحادية . الفكرة التي ترد مختلف الأشياء إلى جوهر مادي واحد ، وأن هذا الجوهر المادي إنما يتطور شكلا وكما فقط .

السنا نجد أصول هذه الفكرة لدى المدرسة إذا الأيونية اعتبرت أصل الأشياء واحدا ؟ إنها لم تقل أنه جوهر ، ولكنها دعت بالعنصر أو المادة أو الأصل الأول ... واعتبرت هذا العنصر أو هذه المادة أو هذا الأصل قديما حيا ، وأنه هو بذاته ، ووصلت إلى مفهوم الحركة ، ولو أنها لم تذكرها ، وصلت إلى الانفصال والاجتماع أو إلى التخلخل والتكاثف وكلها مفهومات الحركة ، وتعود في آخر تحليل إلى حقيقتها . ثم نادى هذه المدرسة أيضا بأن الأصل الأول يتحول إلى صور الوجود المتعددة طبقا للضرورة الطبيعية .

وهنا تسأل : هل نضع هيرقليطس في سياق هذه المدة . كان هيرقليطس أيونيا كقولاه . وقبل نادي مثلهم - مبدأ أول - هو النار - ورأى أيضا أن هذه النار حسية مادية . هل هو فلبسوف طبيعي من فلاسفة أيونيا - كما حاول أرسطو وتلاميذه من بعده ؟ إن مؤرخي الفلسفة والحضارة والمحدثين وعلى رأسهم شبنجلر يمارضون رأي أرسطو والألكندر الأكبر ويرفردوبسى ون أن النصوص

وأضحة في أن نار هيراقليطس ليست نارا حسية مادية بل هي نار أنطولوجية ، وصفها الأولى هي أنها « فرع » عن التغير المستمر ، وأنها ليست مجرد شيء مادي محسوس ملموس ، بل إن هيراقليطس قد أضفى عليها خصائص عقلية مجردة وهي مسئلة عن تدبير العالم ، والروح الانسانية ليست إلا نارا كما كانت أكثر خفافا كانت أفضل وأحكم . وفصل هويل رابت في الجزء الأول - الذي قدمناه لقارئ - حقيقة النار عند هيراقليطس .

ولكن إن أكثر ما يفضل فلاسفة ماطية عن هيراقليطس هو الروح العام الذي يسم الفلاسفة الأيونية الملطية ، الروح الأنبولوني ، روح الانسجام والوحدة والاعتدال - وهذا ما يميز به فلاسفة ملطية ، بينما كانت الروح الديونيزوسية ، روح التنير والفوضى والقحة ، - أو تأكيد الذات الصارخ ، وهذا ما يميز به هيراقليطس - هيراقليطس فيلسوف ذو نسق خاص يتميز تميزا واضحا عن فلاسفة ملطية .

ولكن هل يمكننا أن نقطع كل صلة بين هيراقليطس وفلاسفة ملطية . إن نظرية أهجل في الجدل التاريخي في التناقض ، قد تحمل التطور الفكري لفلسفة هيراقليطس .

لقد بدأ اليونان . تبعا لمنهج الجدل التاريخي . بالبحث في نشأة الكون : ثم ومالبت الفكر اليوناني أن أعلن فكرتين متناقضتين صدرتا عن فكرة نشأة الكون - التنير من ناحية والثبات من ناحية ، الحركة من ناحية والسكون من ناحية ، أي نشأة الإيليون يعارضهم أو يناقضهم هيراقليطس . لقد وجد ونسكون - الموضوع ثم نقض الموضوع ، ثم تطور الجدل التاريخي ، واصل إلى

مقدارة فكان ركب الموضوع عند الطبيب المتأخرين، إنبادوقلس وديوقريطس وأنسكاغوراس . فتاريخ الفلسفة الذى يتطور طبقا لجدل تاريخى مرسوم .
أخيرا - هل تستطيع أن تنكر أثر أنكسندريس فى نظر التغيير عند هيراقليطس ، كما نستطيع أن نقول أيضا أن أنكسانس فى نظرية التصورات السكية عند هيراقليطس أيضا وكما بين هويل بالتفصيل .

وهنا نتقل إلى فيلسوف أيونى ، سبق هيراقليطس وكون مدرسة فلسفية عظمى ، تحققت فيها الروح الديوننزوسية وهو فيثاغورس . وقد ذكر هيراقليطس فيثاغورس فى كتابته مسخرية مرة . ولكن بالرغم من هذا يذهب بعض القدامى من الباحثين أنه قد تأثر بالفيثاغورية عن طريق غير مباشر . وأنه هياسس كان هو أول من أعلن أن الكون فى تغير مستمر وأن مادة الكون الأول هى النار - وسنعرض لهذه المدرسة الفيثاغورية ثم سنحاول أن نرى إلى أى مدى أثر فى هيراقليطس .

الفيثاغورية

لم تكن فلسفة الطبيعيين الأول سوى « وضع المشكلة » . مشكلة تفسير الوجود ، وذلك برده إلى أصل واحد - عبرنا عنه « بالأحادية المادية » أو « وحدة المادة » . وبهذا نشأ العلم الطبيعي ولكن هل يكتفى العقل اليوناني وهو في حركته الصاعدة - أن يقبل هذا التفسير . أم يسير ويحاول التفسير ، بشكل آخر ، وفي نطاق آخر ؟

وهنا نرى أو يقابلنا فيثاغوس ومدرسته ، آتية بتفسير جديد وبصور جديد للوجود . وسنرى أن عوامل أخرى أثرت في الفكر اليوناني ممثلاً في الفيثاغورية .

لقد كانت الروح اليونانية في آسيا الصغرى خلوا من كل أثر ديني تماماً وقد أهمل الميليزيون العقائد التقليدية ، وإذا استخدموا كلمة إله للجوهر الأول أو للموالم المتعددة ، فإنهم لم يستخدموها على الإطلاق في ضوء أي تفسير ديني . ولكن الأمر كان مختلفاً تماماً في الجزر الآخية ، وهي التي كانت وطن الايونيين قبل هجرتهم إلى آسيا الصغرى . إن هذه الجزر الآخية احتفظت بذكرات عدة عن ماض بعيد . وحول « معبد ديلوس » تجمعت هذه الذكريات وأخذوا يرددونها هناك ، تعبيرا عن الأيام النابرة . ولاشك أيضاً أن الأمر كان مختلفاً في المستعمرات الحلقيدونية والأيونية في الغرب وكانت قد تأسست في وقت كان لأشعار هزبور وأتباعه المقام الأكبر .

ولقد رأى أكبر شخصيتين في هذا العصر - وهما فيثاغورس وإكسانوفان كيف صغلت المدن اليونانية في آسيا تحت سيطرة الفرس . وكاناها يونين ، ولكنهما قضيا الشطر الأكبر من حياتهما في الغرب . ولم تكن هناك أية إمكانية لتجاهل « الدين » ، وخاصة أن حركة إحياء كبرى كانت تسود العالم اليوناني . وكان على رجال التوير مواجهة الموقف ، وقد حدث هذا ، فقد حاول فيثاغورس أن يستمد من الدين مادة له ، وأن يقوم بحركة إصلاح فيه ، أما إكسانوفان فقد هاجمه وأنكره .

إن حركة إحياء الدين لم تقتصر - على الأخذ بالدين الآخي القديم ، ديانة ديولس القديمة ، بل إنها ترتبط بعبادة أبولون . وقد أتت هذه العبادة من الدانوب وتحمل سمات أهل الشمال الذين يعيشون على هذا النهر . وانتقلت سميات هؤلاء إلى الديانة الديلية . وقد عرف فيثاغورس هذه الديانة وأثرت فيه ، وأنشأ فرقة الفيثاغورية من مدن مجدت باسم الآخية . وديانة ديولس آخية في منشأها .

ولكن لم تكن ديانة ديولس ذات الأثر الكبير في فيثاغورس ، كانت هناك ديانة أخرى أثرت فيه أكبر تأثير ، وهي عبادة ديونيسوس ، ديانة أووفوس ، وقد أشرنا إلى هذه العبادة من قبل . وكانت معتقداتها تقوم على فكرة الجذب . وفكرة الجذب هنا تعني الخروج د أي أنها تفترض أن النفس تستعيد طبيعتها إذا ما خرجت من الجسد . وتتطلب للوصول إلى هذا تطهير وطقوس . وقد كان نداء الأورفية مباشرا هؤلاء الذين لم يجدوا الطمأنينة في ألهة الشعراء ، المتجسد في البعدين عن البشر ، أو في أديان الدولة نفسها .

وكانت للأورفية سمتان جديدتان على العالم اليوناني .

الأولى : أنها استندت على وحى كتابي ، وحى مكتوب كمصدر السلطة الدينية .

الثانية : أنها نظمت أتباعها في مجتمعات ، ليس بينهم رباط الدم أو القرى ، بل يجمعهم رابطة اختيارية دينية وتكريبية .

وقد وصلت إلينا صفائح الأورفية الذهبية ، وقد نقشت عليها عقائدها وتدل على أنها كانت منشورة إبان ذلك الوقت . وقد بحثت هذه الصفائح ، ووجد أن بينها وبين العقائد الهندية في ذلك الوقت مشابهاة فغادة . وقد اختلف الباحثون عن مصدر هذه المشابهة ، فيرى برنت أنه لا يوجد اتصال بين الهنود واليونان قبل بيرون الشاك ، وأنه قبل بيرون من المستحيل أن نجد أي عنصر هندي في "مأسفة اليونانية" . وأن التشابه بين الدين الهندي في ذلك الوقت والأورفية إنما نشأ عن أخذ الاثنين من مصدر واحد ، هي القبائل الشمالية في أوروبا . وكانت هناك صلات بين هذه القبائل الشمالية والهند . أو أنها هي أيضا هندية أوروبية ، ويرى فون شرودر أن الهند تأثرت بلا شك في الأورفية . ومهما كان الأمر ، فإن الفرض الأساسي من عقائد الأورفية ولقدساتها كان « تخليص النفس من عجلة الميلاذ ، ومن أي تقمص وتناسخ » في الصور الحيوانية والنباتية . فإذا ما تحررت النفس أصبحت مرة أخرى إلها ، وتمتعت بعركة إلهية دائمة (١) .

والسبب الهام الذي يجعلنا نضع اعتبارا للمجتمعات الأورفية - في تاريخ

الفلسفة ، أنها نادت بأن الفلسفة - قبل كل شيء - هي طريق للحياة . كانت الفلسفة في أيونيا تعنى « التشوف والتطلع » ومنها استمدت كلمة « ثقافة » في أثينا . ومن ناحية - أيضا وجدنا أثر فيثاغورس ، فانا نجد للفلسفة معنى أعمق أنه الفلسفة تطهير ، وطريق للهرب من « المجلة » ونرى في فيدون الفكرة معبرا عنها تعبيرا عميقا ، وقد ذكرت هناك بصيغة فيثاغورية .

والنظر إلى الفلسفة بهذه الصورة إذن كان إحدى صفات الفكر اليوناني الرفيع في ذلك الوقت وكما أثرت الأورفية - خلال الفيثاغورية - في أفلاطون وترددت في مذهبه القيدوني^(١) ، فإنها أثرت أيضا في أرسطو في الكتاب العاشر من الأخلاق ، وقد كان هناك خطر من أن هذا الموقف - موقف الأورفية قد ينتهى إلى « سكون مطلق أكثر » وجود أخرى بعيد من هذا العالم . وقد رأى أفلاطون هذا الخطر وحاول بكل الوسائل أن يتجنبه . ولذلك طلب من الفلاسفة - بإصرار - أن يأخذوا دورهم ، وأن يصعدوا مرة ثانية إلى الكهف ، ليعاونوا إخوانهم السابقين الأسارى ، أما إذا أدت عقيدة الفيثاغورية - منشحة بالأورفية - إلى الوجهة الأخرى من النظر ، إذا أدت إلى السكون المطلق والموقف السلبي المتألى فيه ، فليس هذا خطأ الفلاسفة .

هل أصبحت الفلسفة ديناً - إنها بلا شك تأثرت به . ولكن من الخطأ البالغ القول بأنها أخذت من الدين أى مذهب خاص . لأن الأحياء الذين تضمن رأيا جديدا عن النفس . ومن المحتمل أن ظن أن تمت تأثيرا قد حدث ، ولكن من المجهول أن لم يحدث هذا . إنما نرى ، فيثاغورس وأبيقورس - وقد

(١) الأصول الأفلاطونية : فيدون : الجبر الأول .

شاركاً بأفئسهما في الحركة الدينية - بدنيانث بأراء من النفس ، تخلف كل الاختلاف عن المعتقدات الدينية المتضمنة في الدين الذين كانوا يزاوون طهره . ولم تكن هناك في فلسفة ذاك العهد أى مكان لنفس خالصة ، إن سقراط هو أول من نادى بخلود النفس ، ولكن على أسس عقلية غير دينية . وقد صور أفلاطون في صورة - أخرة ، حين أشار إلى أن الأورفية تؤمن بتعاليه .

والسبب في هذا أن الدين القديم لم يكن مذهباً أو جزءاً من مذهب ، إنه كان فقط مجموعة من العقوس تتطلب مراعاتها بدقة ، وأن يكون ممارستها في حالة فكرية مستقيمة . وكان المادى يعطى أى تفسير يريد . وقد أعطانا أفلاطون في الجمهورية شواهد عدة عن الدين القديم ثبت هذا . كما أن أرسطو نفسه يقرر أن الدين القديم لم يكن يتطلب من المزيد أن يعرف أى شيء ، إنما كان فقط يتطلب ، أنه أن يكون في حالة تأثرية بشكل ما ، وأن يضمه في حالة عقلية معينة . لهذا السبب أوحى الديانة الجديدة إلى الفلسفة روحاً جديدة ، ولكنها عجزت عن أن تقف - في باطنها - بمذاهب جديدة .

الفيثاغورية - وكذلك طيماوس - والتقى وضع أفلاطون على لسانه قصة العالم ينسب إلى نفس المدرسة - وكذلك فعل أرسطو. فقد كان متحفظا تمام التحفظ نحو فيثاغورس . ولم يرد اسم فيثاغورس في كتابات أرسطو سوى مرتين : مرة حين ذكر أن القديون كان شابا صغيرا في أيام شيخوخة فيثاغورس، ومرة أخرى حين أورد عبارة لألقميون يقول فيها « إن أهل إيطاليا كرموا فيثاغورس » ولكن أرسطو لم يتحفظ على الإطلاق نحو اسم الفيثاغورية . بل ذكرها مرارا فترى مثلا « أهل إيطاليا الفيثاغوريين » وكذلك « هذا المذهب فيثاغورى . ويبدو أنه كان هناك شك في القرن الخامس » (ق.م) عن حقيقة الفيثاغوريين ونس هم الفيثاغوريون على وجه الحقيقة ؟

والمصادر الأخرى عن فيثاغورس تؤخذ من أرسطكسينوس المشائى وديكارخوس المياني وتيمايوس التورميني . وكان الثلاثة فرص لمعرفة شيء عن فيثاغورس ولقد استمد يامبليخوس - فيما بعد - من تيمايوس كثيرا مما كتبه في كتابه « حياة فيثاغورس » . ولم يكن هو ناقدا تاريخيا ممتازا ، ولكن معرفته بإيطاليا وصقلية على جانب كبير من الأهمية في هذا الموضوع . أما أرسطكسينوس فقد عرف بنفسه بقايا المدرسة الفيثاغورية في عهد فيلالوس . وقد حاول أن يقدم فيثاغورس « كرجل علم » فقط . وحاول بكل الوسائل أن يرفض الفكرة التي تقول إنه كان معلما دينيا . ثم نرى ديكارخوس يحاول أن تثبت أن فيثاغورس كان سياسيا ومصلحا فقط .

ثم أخيرا كتب ثلاثة من القدامى عن حياة فيثاغورس : هم فورفوربوس ولامبليخوس وديوجانسي اللائرسى وكتاباتهم مليئة بالأساطير والتزييف . لقد جتندوا على مصادر مشكوك فيها فلم يصلوا إلى معرفة الحقيقة التاريخية .

فيثاغورس

والمصادر عن حياته قليلة جدا. ولكن شاهدا معاصرا له ، وهو اكانوفان قد ذكره . إذ ورد في بعض أشعاره أن فيثاغورس سمع كلبا يموى ، فطلب من سيده ألا يضربه ، لأنه تبين له ، أنه صوت صديق له مات . ومع أن القصة والشاهد يشير إلى أن فيثاغورس كان يؤمن بالتناسخ ، إلا أنها دليل تاريخي على وجود فيثاغورس كشخصية تاريخية . وشاهد ثان . يأتي بعد زمن فيثاغورس بقليل وهو قراقليطس . فقد تكلم هراقليطس عن فيثاغورس الذي يقوم بأبحاث علمية ، وأنه يقوم بهذا خيرا من غيره ، ولكنه يستخدمها لتدجيل والاحتيال . وكذلك ذكره هيرودوتس . ومعنى هذا أن الرجل قد وجد وعرفت فلسفته وشغلت الناس في القرن الخامس قبل الميلاد - كرجل علم وكبشر بالخلود .

وقد كان أفلاطون معنيا كل العناية بالفيثاغورية ، ونرى أثرها الكبير في فيدون . ولكنه لم يهتم بفيثاغورس ، ولم يذكره سوى مرة واحدة بالاسم في كتاباته : « إنه هو الذي اكتسب محبة أتباعه بشكل غير عادي بتعليمه لإمام طريقة للحياة » ولم يذكر الفيثاغوريين أنفسهم أيضا بالاسم سوى مرة واحدة فذكر على لسان سقراط في الجمهورية أن الفيثاغوريين يعتبرون الموسيقى والفلك علمين متماثلين . ومع ذلك فنحن نعلم أن كثيرين من أشخاص محاوراته كانوا فيثاغوريين . فبيلا لارس واشكرات في فيدون ، وكذلك سيبس وكانوا يتسبون - وهذا ما فهمه من سياق الحديث - إلى المدرسة

ونلاحظ أنهم نسبوا إليه المعجزات . وقد استندوا هذا من أرسطو نفسه ثم استندوا على مصادر أخرى غير أرسطو وإس معنى هذا أنهم تأثروا في كتاباتهم بمصادر عن الفيثاغورية الحديثة ، وقد اختلطت فعلا بروح شرقية ، ولكنهم استندوا على مصادر لم يصل إليها هذا التأثير . ومن هنا نرى أن فيثاغورس نسب إليه حقا أنه رجل أعاجيب .

ولن نحاول أن نتكلم عن أعاجيبه . نذكر قصة صغيرة عن حياته .

قضى فيثاغورس (٥٧٢ - ٤٩٧) حياته الأولى في ساموس - كان أبا للفنارخوس واشتهر أمره في حكم بوليكراتيس (عام ٥٣٢) . ثم نزع عن وراثته ، وقد ذكر المتأخرون الكثير عنها . ولكن برنت يرى أنها غير صحيحة . ويشك حتى في دخله إلى مصر . وينكر إنكارا باتا أن الأورفية أخذت مباشرة عن الديانة المصرية ، مع وجود بعض التشابه بينهما . ولكنه يرى أنه من المحتمل أن الأورفية أخذت من الديانة المصرية عن طريق غير مباشر .

ويرى برنت أن هيردوت لم يكن دقيقا في روايته عن الرحلات ، وكذلك لم يكن دقيقا حين ذكر الصلات بين الدينين أن الفيثاغورية والأورفية يرتان بالتناسخ والتناسخ عقيدتهما الرئيسية . والديانة المصرية خلو من هذه العقيدة (١)

ويقول لوستكسينوتس أن فيثاغورس ترك ساموس ، لكي يهرب من حكم هوليكراتس الظالم . وذهب إلى كرتسون . وكانت مدينة على علاقة طيبة بساموس - واشتهرت أيضا بالرياضة وأطبائها . أما تيمايوس فيقول إنه أتى

إلى إيطاليا عام (٥٢٩ ق م) وبقي في كرتون (أقروطونا) عشرين عاما .
ومات في ميثابوتيوم . وكان قد لجأ إليها ، حين ناز أهل كروتون على
سلطته فيها .

والآن إلى نظامه وفلسفته .

النظام الفياغورى

واقصد بالنظام الفياغورى ، الجماعة الفياغورية ، ماهو كنه هذه الجماعة
وتكوينها وبنيتها ؟

يرى الأستاذ برنت . أن الفياغورية في مبدأها كانت أخوة دينية ، ولم
تكن على الإطلاق جماعة سياسية . ويستند في هذا إلى أفلاطون ، الذى ذكر في
الجمهورية أن فياغورس لم يتول منصباً عاماً على الإطلاق . وأنه لم تكن له
أدنى علاقة بالارستقراطية المثالية الدورية إن فياغورس كان أيونيا ، ومذهبه
إنما كان قطط للندن الآخية . ولا يوجد أى شاهد يثبت أن الفياغوريين أيدوا
الحكم الارستقراطى ، لقد كان الفرض الاساسى من النظام الفياغورى هو
إذاعة وتنمية فكرة القداسة . إنها تشبه مجتمعا أوروبيا ، غير أن الفياغورية
استبدلت ديونيسوس إله الأثورية بالأله الفياغورى أبولون ؛

ويرى كريشنة وشبيت - مخالفين لبرنت أن الفياغورية كانت فرقة
سياسية ، شاركت في الحكم وأيدت النظام الارستقراطى وأتوا بشواهد لغوية
قوية . ومن الغريب أن يحاول برنت إنكار الجانب السياسى لفياغورية ، مع
أن هناك دليلا هاما يثبت مشاركتهم في السياسة : وهو الثورات الكبرى التى
نشأت عن مشاركتهم وتأيدهم للحكم الاستبدادى . واقلاب الناس عليهم ،

وحزقهم أحيانا ، وهجرة فيثاغورس . أما ما ذكره أفلاطون من أن فيثاغورس لم يتول منصباً حكومياً فليس معنى هذا أنه لم يشارك في السياسة ، ولم يدفع مدرسته ومريدية إلى الاخذ بنصيب منها . ولقد صدق الأستاذ بريبة في كتابه الرائع « تاريخ الفلاسفة » ص ٥٠ . حين قال « لم تكن الفيثاغورية حركة عقلية فحسب بل كانت حركة دينية وأخلاقية وسياسية . وقد تمسكنت من إنشاء أخوة ، استخدمت أسلحة الدعاية ، للتوصل إلى السلطة في مدن اليونان الكبرى . (١) » .

ولقد نجح النظام الجديد في الاستئثار بالسلطة في المدن الآخية . ولكن صرعان ما قام رد فعل شديد ضد الفيثاغورية . وعما هي الحوادث : ازدهرت كروتون - حين أتى إليها فيثاغورس ازدهارا تاما ، ولكن حدث أن مدينة سياريس قد خربت . وحزن فيثاغورس لهذا حزنا شديدا ، وطلب من أهل كروتون أن يأووا إليهم بعض اللاجئين من سياريس . ولم يفعل فيثاغورس هذا لكون اللاجئين من طبقة أرستقراطية ، وإنما لأنهم كانوا ضحايا استبداد وعلم سياسي ، علاوة على أن فيثاغورس الايوني قد شعر بدون شك بعطف عميق نحو رجال مدينة أيونية عظيمة ، ولكنها سيئة الحظ ، ولكن مالمبث أن قامت حركة تمارض النظام الفيثاغوري في كروتون نفسها ، وتزعما قيلون أحد أشراف كروتون وأثريائها . وهرب فيثاغورس إلى ميتابونتوم حيث قضى فيها أيامه الأخيرة .

ولستمرت الفتن والفتاقل بعد رحيل فيثاغورس من كروتون بل وبعد

موته . فأحرق أهل كروتون منزل الرياضى ميلو حيث كان يجتمع الفيثاغوريون . ولم يهرب من الحريق سوى شابين هما أرخيفوس وليسيس . أما الأول فقد استقر فى طية . وتتابعت الثورات ضد الفيثاغورية فى كل أنحاء إيطاليا ، حتى كاد أمرهم أن ينتهى . ولكن فى زمن متأخر ، عادوا إلى إيطاليا وكانت لهم فيها نفوذ كبير .

تعاليم فيثاغورس :

وكما ساد الغموض حياة فيثاغورس ، فقد ساد أيضا تعاليمه . ولم يعرف أفلاطون وأرسطو شيئا من مذاهب فيثاغورس الا 'خلاقية أو الطبيعية' . وكل ما وصل عن تعاليم فيثاغورس ما ذكره ارستكسينوس عن مجموعة من القواعد الا 'خلاقية' عنده - أما هيكلارخوس فقد ذكر فقط أن فيثاغورس كان يعلم تلاميذه مذاهب التناسخ والدورة الزمانية وقرابة الموجودات الحية كلها .

وكان فيثاغورس يعلم شعبيا ، ولم يكتب كتابا ، ولم يزيّف كتاب باسمه ؛ إلا فى عهد الافلاطونية الحديثة - كما زيفت أيضا كتب للفثاغوريين الاوائل ؛ ولكن سنحاول طبقا لشذرات باقية - وضع المذهب فى صورة متناسقة .

التناسخ :

من خلال النصوص القليلة الباقية ، نستطيع أن نقول إن فيثاغورس كان يؤمن بالتناسخ ، وأنه كان يدرس هذه الفكرة لاتباعه . ويبدو أن هذا كان تطورا لعقيدته بدائية ، قيل أن فيثاغورس كان يؤمن بها ، وهى عقيدة قرابة الناس والحيوانات ؛ وكان هذا مرتبطا بنوع من التابو - التحريم لبعض أنواع

من الطعام ولذلك عرفت الفيثاغورية بتحريم أنواع من الطعام : ويبدو أن فيثاغورس قد أتى بهذا من أيونيا . ويقص علينا بعض المؤرخين ، كيف رفض فيثاغورس أن يقدم قرايين إلا على أقدم مذبح ، وهو مذبح أبولون الأب ، ولم يقدم أى قربان دموي .

الامتناع عن أكل اللحوم وبعض الأطعمة :

وقد أشيع عن الفيثاغورية أنها امتنعت عن أكل اللحوم ، وحرمت بعض الأطعمة . غير أن من قل هذا كان من متأخري اليونان كفرفوريس وما لا فيه أن كاتباً متقدماً كأرستكينبيوس ذكر شيئاً من هذا . ولكنه قال إن فيثاغورس امتنع عن أكل لحم الثور الذى يحرق الأرض ولحوم الكباش ، أما غير ذلك من اللحوم فلم يمتنع عنه . ويذكر أيضاً أنه فضل « البقول » وبذلك كانت تابو « محرماً » . ويبدو أن أرستكينسوس كان يحارب نزعة الامتناع ، التى ظهرت ، ولم تكن فى أساس المذهب الفيثاغورى الآتوت (١)

ولكن ما هو السبب الذى دعا فيثاغورس إلى تحريم بعض أنواع الأطعمة؟ هل يمكن أن يكون هذا بسبب تعليمه « القرابة بين الحيوان والانسان » ؟ فلم يكن التحريم إذن قائماً على الرفق بالحيوان وعلى أسس صوفية ، بل كان فقط تحقيقاً لفكرة التابو . إن فودفوريوس الصورى يعطى لنا دليلاً على هذا ، حين ذكر فى كتابه « دفاع عن التحريم » أن الفيثاغورية كانت تبيح أكل لحوم القرايين ، ولو أنها تحرم تناول اللحوم كبداً . وأن الأبحاث الانثروبولوجية

الحديثة أثبت أن البدائين كانوا بذبحون الحيوان المقدس في بعض المناسبات الدينية ، وكانوا يأكلون لحمه ، بينما كان هذا محرما في بعض الأوقات تحريما كاملا . فالاستماع هنا بدائي ويتصل - كما قلنا - بالتأبور .

وإذا بحثنا قائمة الأشياء المحرمة التي تركها لنا الفيثاغوريون ، لا ذكرنا أنها صور لتفكير بدائي في هذه الناحية .

العلم الفيثاغوري

إن من الخطأ البالغ تجاهل العلم الفيثاغوري - كما فعل بعض الباحثين . الفيثاغورية أصبحت مدرسة عليية في بلاد اليونان . وينسب العلم الفيثاغوري إلى المقود الأول من القرن الخامس ، وقد رأينا أن هرقلطس يذهب إلى أن فيثاغورس قد عانى الأبحاث العلمية أكثر من غيره . كما أن هيرودتس يقول إنه لم يكن « أضعف العلماء في اليونان » أو أضعف الموقظطين « وهذا اللفظ الأخير ، أخذ شكلا اصطلاحيا ، يقصد به العلم والأبحاث العلمية ، كما أن أرسطو ذكر أولا أن فيثاغورس اعتنى أولى بالرياضيات والأعداد ، ثم كان يزاوّل الأعمال المعجبية .

وقد لاحظنا من قبل أن الأورفية كانت تتطلب الفراق من عجلة الميلاد بواسطة التطهير في شئ - كل بدائي . ولكن الجديد في الفيثاغورية أنها - وإن كانت قد قبلت جميع العبادات والطقوس القديمة - وضعت معنى عميقا للتطهير ، ولقد ذكر أرسطو كينوس أن الفيثاغوريين استخدموا الموسيقى لتطهير النفس ، كما استخدموا الطب لتطهير الجسد .

ويقال إن وسائل تطهير النفس عند الفيثاغورية هي التي أدت وتشرح لنا أيضا اتجاه الفيثاغورية إلى فكرة الانسجام . وإذا صدقنا هرقليطس فإن فيثاغورس أيضا هو الذي أثر في أرسطو عن نظرية الحيات الثلاث - الحياة النظرية ، والحياة العملية ، والحياة المقدسة .

وها هو المذهب : نحن غرباء في هذا العالم ، والجسد هو مقبرة النفس . ومع ذلك لا ينبغي أن نهرب منها بالانتحار لأننا أغنام ، والله راعينا ، وبدون أمرة لا حق لنسأ أن نهرب ، وهذه هي نفس الآراء التي ذكرها أفلاطون في فيدود^(١) .

وهذه الحياة ثلاثة أنواع من الناس . إنهم يشبهون من يأتون إلى الألعاب الأولمبية ، وهؤلاء الأخيرون ثلاث طبقات أيضا :

١ - الطبقة الدنيا : وهي مكونة من هؤلاء الذين يأتون إلى الألعاب الأولمبية للبيع والشراء .

٢ - الطبقة الثانية : وهي مكونة من هؤلاء يشتركون في الألعاب :

٣ - الطبقة الثالثة : - وهم خير هؤلاء - من يأتون للمشاهدة والنظر .

فالتطهير الأعظم - هو النظر . ومن كرس نفسه للعلم ، هو الفيلسوف الحقيقي ، وهو الذي حرر نفسه من عجلة الميلاد .

(١) فيدود : ص ١٢ / ٦٥

ومن الخطأ القول إن فيثاغورس قد ذكر لنا كل هذا، ولكن من الثابت أن كل هذه الأفكار فيثاغورية. بهذا فقط نستطيع أن نميز الهوة بين فيثاغوراس المبشر الديني وفيثاغورس العالم .

ومما لا شك فيه أن الكثيرين من أتباعه - وهم المستمعون كما تقول المصادر اليونانية - بقوا فقط يمارسون فكرة التطهير ولا يسمعون إلى الفلاسفة ، وهذا ما لم يردده الفيلسوف .

الفصل الرابع الحساب عند فيثاغورس

عرف اليونان الحساب قبل فيثاغورس ، ولكن لأسباب تجارية . أما أول من حاول وضعه كعلم فهو فيثاغورس .

ويذكر أوستكينوس أن فيثاغورس أول من قام بأبحاث فيه لم تكن غايتها التجارة . وفي أواخر القرن الخامس ترى أبحاثا كثيرة عن هذه الموضوعات . ومما لاشك فيه أن هذه الأبحاث لم تكن وليدة مدرسة ، بل كان لابد أن تنتهي إلى شخص عظيم . ولم يكن هذا الشخص العظيم - فيما يرجح - سوى فيثاغورس .

ولكن إذا كان فيثاغورس لم يترك لنا شيئا مكتوبا . فلا نستطيع أن نفصل بين تعاليمه الرياضية وبين تعاليم أتباعه - اللهم إلا إذا لجأنا إلى المنهج الآتي : أن نعتبر ما كتبه فيثاغورس هو أكثر الآراء بدائية في المذهب ، وذلك لأن من المؤكد أن أتباعه طوروا مذهبه فيما بعد ، ونلاحظ أنه قد بقيت بعض الآراء الساذجة في رياضيات الفيثاغوريين المتأخرين ، بالرغم من أن هذه الرياضيات قد وصلت إلى أوج بيمد من التقدم . والسبب في الاحتفاظ بهذه الآراء ، هو أنها آراء الأستاذ الأول قط .

ولسنا نهم هنا يتبع الحساب الفيثاغوري وما ينسب إلى الأستاذ ذاته . غير أنه من الأهمية بمكان أن نشير إلى أن فيثاغورس مزج الحساب بالهندسة ، واعتبر الأعداد أشكالا : فاعتبر الواحد = النقطة ، والاثنين = الخط ، والثلاثة = المثلث ، والأربعة = المربع :

كان فيثاغورس معاصرا طاليس وتلميذاه . والنظرة الحسية قطعه
المادية البحتة هي التي كانت تحكم تفكير اليونان . وقد رأى طاليس والمدرسة
الأيونية كلها تفسير الوجود في وحدة المادة ، وقد رأى فيثاغورس والمدرسة
الفيثاغورية القديمة كلها تفسير الوجود في وحدة العدد . فالنظرة واحدة ، ولكن
اختلاف التعبير .

قال فيثاغورس « إن العدد مبدأ الوجود » فارتفع قليلا عن الحس .
ولكن ارتفاعه أداه إلى نظرة في الحس . أما الوجود العقلي من حيث هو وجود
فلم يكن في متناول اليد الفلسفية .

« العدد مبدأ الوجود » هل هذا ، لأن العدد هيئة وشكلا . وكل شيء ،
على مثال العدد ، أو بمعنى أدق نحن أمام المبرر « بالمثل » الأفلاطوني
« وبالصورة الأرسططاليسية » ؟ إن العدد عند فيثاغورس ذو شكل هندسي
منتظم منسجم ، فالأشياء كلها هي أعداد ، أي ذات أشكال هندسية منتظمة ،
والنظام والوحدة هي منشأ الوجود . ولكن هل « كل الأشياء عدد » أم أن
« كل الأشياء تحاكي الأعداد » ؟

وتمت اختلاف بين المبرتين لفظا ، ولكنه ليس اختلافا باطنا . ومن
الخطأ القول إن أرسطو قد أدى إلى لبس نقل المبرتين . إن العبارة الأولى
« كل الأشياء عدد » تعني أن الأشياء في جوهرها لها « شكل هندسي منتظم »
والأشياء تحاكي الأعداد « أي أنها تحاكيها في أن لها شكلا منتظما » وينبغي أن
نلاحظ أن أفلاطون تأثر بهذه النظرة فيما بعد . غير أن العدد عند فيثاغورس
« مادي » ، « وغير مفارقة » الأشياء ، الأشياء هي التي تشكل العدد المادي .

فلها شكل مادي ومن الخطأ أن تقول إن فيثاغورس يرى أن العدد مفارق للأشياء . إن كلمة « مفارق » لم يصل إليها ، ولم يصل إلى بعد الطبيعة . إن أفلاطون هو الذي فعل هذا . إنه تأثر بالفكرة الفيثاغورية عن العدد وأن لكل شيء عدداً . فقال إن لكل شيء مثلاً - ثم إن عدد فيثاغورس مادي ، ومثال أفلاطون عقل .

وهنا تسأل : ما الذي أدته النظرة الجديدة فلسفياً ؟ إن المدرسة الأيونية - وكان فضلها على العلم عظيماً - فسرت لنا أصل الوجود ، ولكنها لم تفسر : كيف تكون الوجود الحسى . إنها وصلت إلى وجود « مادة أولى » ولكن هذه المادة لا كيف لها ولا كم لها ، فهي غير محدودة عند انكسيمندريس وهي لا كم لها ، وهي أيضاً غير محدودة عند انكسيانس . فاعلمة ظهور المحسوسات ؟ لا نظلم بشيء ، واضح لديهم ، أما فيثاغورس فقد رأى أن الأشياء تتحدد - كما - لأنها أشكال هندسية - وكيف - لأنها مادية .

أو بمعنى أدق مهد فيثاغورس حقاً للبحث الأفلاطوني بعدى المثال والبحث الأرسطائي في الصورة . إنها دفعة قوية نحو تفلسف أكبر وتفسير أكبر ولكنه - أى هذا التفسير في ذاته - كان محاولة غير كاملة . أقصد بذلك أن الفيثاغورية الحديثة ، مختلطة بالأفلاونية والأرسطوية والمذاهب الشرقية ، أخذت تعطى للأعداد صفات وعناصر لم تعرفها الفيثاغورية الأولى الساذجة . « الأشياء عدد ونظم » وهذا تفسير آخر للمذهب . وكيف توصل الفيثاغوريون إلى أن الكون عدد ونظم ؟

رأوا « أولاً » الانسجام والأطراد بين الأشياء ، والنظام البديع بينها .

« ثانيا » النسب الثابتة بين هذا الشيء وذلك . وأكل مثال لمادة النظام هو العدد « ثالثا » الانسجام بين حركات الكواكب والنجوم ، والكواكب والنجوم هي أيضا أشياء . وأكل مثال لانسجامها هو العدد أيضا . ثم « العالم نعم » وكان الفيثاغوريون موسيقيين بارعين . وأو أن إيقاع النمل « نجوم على نسب عددية » فالعدد إذن أصل الأشياء .

ويحاول بعض مؤرخي الفلسفة أمثال - برنت - أن يثبتوا أن الفيثاغوريين قد توصلوا إلى تفسير الوجود بالعدد - خلال تفكيرهم الخاص . وأن السبب الرئيسى لهذا التفسير ، هو ما رأوه من قصر في تفسير « الأيرون » فالأيرون مادة مضطربة لا تفسر كيفية نشأة الموجودات الحسية عندها . وخلال أبحاثهم في الحساب وفي الموسيقى ، رأوا الاطراد والانسجام يتحقق ، فأرادوا أن يحققوه في العالم الطبيعي . وهذا خطأ ، فالفيثاغورية لم تضع رأيا جديدا في العلم الطبيعي لقد قبلوا أقوال انكيمانس وانكسمندريس . وأخذوا القول بتصوراتها . وذهبوا إلى أن العالم كائن حي - يتوسع بالتنفس خلاء متاهيا ، هو عبارة عن هواء غاية في اللطافة ضرورى للفصل بين الأشياء . ومنها من أن تتصل فتكون شيئا واحدا « والأشياء عندهم تحدث بالكثافة والتخلخل » .

نستنتج من هذا أن القول بأن الفيثاغورية لم تصل إلى هذه الفكرة خلال البحث في طبيعة جديدة - إنما وصلت إليها خلال بحثين . بحث في الحساب وبحث في الموسيقى ولكن الشيء الذي يستعنى نظرنا هو أنه كان لفكرة العدد مكان كبير عند الأمم الشرقية وخاصة البابلية . إن تلك الأمم الشرقية اعتبرت العدد قيمة دينية كبيرة ، ونسبت إليه أسراراً وجودية ، لا يصل العقل إلى معرفة

كنها وقد عرفت الفيثاغورية بأنها مذهب ديني : وأثرت فيها الأورفية . وكان العدد عند الفيثاغوريين أيضا قبة دينية كما سنرى بعد . فهل تأثر الفيثاغوريون بهذه المذاهب الشرقية ؛ لاستطيع أن نجزم بهذا ، حتى تتضح لنا أصول ، وتصل إلينا وثائق أدق .

العدد

وينقسم العدد عند الفيثاغوريين إلى قسمين :

| العدد الزوجي | العدد الفردي |
|--------------|--------------|
| اللا محدود | المحدود |
| المتقسم | اللامتقسم |
| التعدد | الوحدة |
| المذكر | المؤنث |

ووضعوا بهذا أصل المتناقضات في الوجود . إن العدد الفردي محدود لأنه لا ينقسم بينما العدد الزوجي لا محدود لأنه ينقسم . والاول مثال الوحدة ، بينما الثاني مثال التعدد ، والاول مؤنث لأنه لا ينتج شيئا بذاته ، بينما الثاني مذكر لأنه مصدر الإنتاج . وقد زادو المتناقضات إلى عشرة - لأن العدد ١٠ من الأعداد الممتازة . ولكن من الصعوبة القول بأن فيثاغورس أو الفيثاغورية القديمة هي التي تركت لنا هذا . من المحتمل أن الفيثاغورية في تطورها وصلت إلى هذا . إن اللغة التي نتحدث بها حين نكمل القائمة المشربة مختلفة عن لغة هذا العصر ولنكتلها الآن .

| | |
|--------|---------|
| المقيم | المنفى |
| النور | الظلمة |
| الخير | الشر |
| الساكن | المتحرك |

هذه ثنائية تذكرنا بالأديان الشرقية ، ومن المحتمل أن تكون قد نفذت إلى اليونان في عهد متأخر . ومن المحتمل أيضاً أن الفيثاغوريين نظروا في الوجود في ضوء العدد فأقاموا الأخلاق على أقسام العدد ، والكون على أقسام العدد ، والحركة على أقسام العدد . ولكن هذه نظرة مغالية لحقيقة الفيثاغورية في عهدنا الأول .

ما هو أصل الوجود العددي عند الفيثاغورية ، هل هو الوحدة أم للثنائية ؟ اختاف مؤرخو الفلسفة حول هذا ، فالبعض ذهب إلى أن أصل الوجود عندهم هو الوحدة ، وعنها نشأت الثنائية بمعنى أن الوحدة هي منشأ الوجود وصورته . ووجدت بجانبها الهيولى - أى مادة الوجود - وأن الوحدة مصدر الخير . وأن للثنائية مصدر الشر . ولكن هل هذا تفسير فيثاغوري ؟ أنه يشبه كلام كيومرث الفارسي أو زرادشت .

وإذا كانت الوحدة تعنى الخير والثنائية تعنى للشر . فالتنازع بين الاثنين لا بد له من مبدأ ، ويبدو أن هذا المبدأ هو الله :

وهذا أيضاً تفسير لا يمت إلى الفيثاغورية القديمة بشئ . ولكن إذا كان أصل الوجود هو الأعداد ، والأعداد منقسمة . فهل تمت تعارض دائم بين الموجودات ؟ ينظر فيثاغورس إلى الأوتار ويرى النغمات وهي أعداد تتجدد . هنا الانبجام

يحدث ، وتخرج الأوتار التيمات المختلفة موسيقى متحدة . ففى العدد مبدأ الانسجام ، كما فيه مبدأ التحد (١) .

العالم والنار والإنسان

العالم :

العالم حادث ، وقد حدث مقابلا للمدد (١٠) - كما قلنا - ومركز العالم نار - كما قال هراقليطس - ثم اقصت الأشياء ، ومن اللاحدود ، وانجبت نحو النار ، وباتحادها منه تكون العالم على الترتيب الآتى :

١ - السماء الأولى

٢ - الكواكب الخمسة

٣ - الشمس

٤ - القمر

هـ - الأرض

و - الأرض غير المنظورة

والنار مركز العالم :

هى مركز الامداد للشمس ، والأرض غير المنظورة لها قيمة كبرى فى النظام الكونى الفيثاغورى . ففى سبب الليل والنهار والخوف والكوف .
ويلاحظ مؤرخو الفلسفة على أن الفيثاغورين كانوا أول من أنصكر

الفكرة القائلة بأن الأرض مركز العالم ، كما أنهم أول من توصل إلى فكرة كروية الأرض ، وتنقل الكواكب ، وانتقالاتها نعم ، أو بمعنى أدق انبجام أو نعم علوى ، أو لحن علوى ، كنعم العدد وألحانه ، وهو عدد - فى نطاق الأعداد المادية - وقد دعت فكرة الفيثاغوريين بأن تمت أنفسا علوية إلى القول بأن العالم كائن حيوان كبير ، يستوعب بالنفس خلا لا متناهيا . أى أنهم قالوا بنفس للعالم ، أو بالنفس الكلية .

الإنسان :

النفس عدد وانبجام فحسب ، يوجد حين يولد الإنسان ، فالنفس عندهم مادية ، لا أكثر ، لا وجود ذاتى لها . ولكن إذا تم لها الانبجام ، وجدت أبدا - أى إلى الأبد - فهى لم توجد إذن قبل وجود البدن فيما يرجع ، ولكن توجد مساوقة له فى الوجود ، فإذا وجدت مرة أنتقلت بعد انفصالها عنه إلى جسد آخر - إنسانيا كان أو حيوانيا - وهذا هو التناسخ ، فقد قالت به الأورفية من قبل ، قالت بما يقال له « عجلة الميلاد » ، وتعود النفس إلى جسد إنسان أو حيوان ، وهكذا دائما حتى تصل إلى درجة التطهير المطلق . والتطهير يحدث باتباع قواعد معينة فى المأكل والملبس ، وعبادات قاسية تجرى بإشراف كهنة الأورفية ، وقد أثرت تلك الأورفية قولاً وعللاً فى الفيثاغورية ، فمساخ فيثاغورس ورجاله عيشة تقشف وزهد - فيما تجمع المصادر - ثم تأثرت النظرية نفسها بالأورفية ، ولكنها أضافت إلى فكرة التطهير بالحياة العملية فكرتين من أجل الأفكار فى التطهير النفسى هما : العلم الرياضى أو الرياضيات والتأمل فيه - خصوصا الحجاب - ثم الموسيقى :

وقد كان الفيثاغورية أثر بعد ذلك في تاريخ الفلسفة اليونانية ، فظهرت الفيثاغورية الحديثة ، وأخذت توضح المذهب وتضيف إليه عناصر متعددة وكثير مما نسب إلى الأوانل منها إنما كان من تفكير أواخرهم ، ثم أثرهم الكبير بعد ذلك في أفلاطون ، ومحاوره «فيدون» مثارة أثرا بليغا بالفيثاغورية والمباراة المشهورة « العلم تذكر » فيثاغورية المنزع والأصل أيضا ، ولكنها أخذت صبغة أفلاطونية .

كما أن الفيثاغورية أيضا هي أول من اعتبر الموسيقى لا كعلم ، وإنما كبادىء علم ، ثم لانتسى أيضا - وهذا هو الشيء الجوهرى في تاريخ العلم والفلسفة - لانتسى أن الفيثاغوريين سداة العلم الرياضى ، فكان فيثاغورس يتكلم في لهجة بسيطة رياضية .

« كل شىء مركب بنسب عددية ثابتة » وهذا هو ملخص رأيه في جوهر الأشياء المادى ، ولكنه ارتفع قليلا عن الحسية المطلقة ... أما الارتفاع والسمو الحقيقى ... إل البحث في الوجود من حيث هو وجود . أما وضع العلم الإلهى أو الأول ... فإننا نجد عند المدرسة الإيلية ، حيث يشعل العقل الإنسانى مرة بالمشكلة العتيبة في تاريخ الفلسفة ... الوجود !!

وقد رأينا من قبل في بحث هوبل رايت أن هيرقليطس لم يعرف من هذه المدرسة - سوى رأسها - إكسانوفان . وقد كان إكسانوفان أيونيا . ولذلك ننقصر عرضا عليه ، كأستاذ لهيرقليطس وواحد من تأثروا به .

اكسانوفان : المبشر بالميتافيزيقا

وقد قلنا من قبل عن اكسانوفان إنه أحد رجال عصر التنوير ، مع فيثاغورس ، قابلتهما روح دينية جديدة ، وإصلاح ديني خطير ، قبل فيثاغورس الدين وأنكره اكسانوفان . وقد كان أيونيا كفيثاغورس ، وهاجر أيضا إلى جنوب إيطاليا ، وذهب إلى إيليا . وواجه المشكلة الدينية وهناك بدأ ينشد الشعر مهاجما الآلهة المتجسدة ، ساخرا منها ، ساخرا من فيثاغورس ونظريته في التناسخ ، ساخرا من طاليس ، ساخرا من هيرودوت وهزبود .

ومن الفقرات الباقية من قصيدته في الطبيعة ، نستطيع أن نرسم صورة موجزة لأرائه الدينية والفلسفية . لقد سخر اكسانوفان من أديان اليونان وغيرهم من أمم الأرض ، كل أمة تصور آلهتها كما تريد ، وكل دين آلهته متجسدون ، يحارب بعضهم بعضا ، وفيهم صفات البشر وتناقضه . فنادى بوجود إله واحد قديم غير محدث ، ثابت غير متغير لا يتصف بصفات البشر ، وكله بصر ، وكله سمع ، وكله فكر ، ولكنه منزّه في هذا عن بصرنا وسمعنا وفكرنا « إنه الواحد ، والأعظم بين الآلهة والناس ، إنه لا يتحرك ، ولكنه يحركنا »

ومن نظريته في « الإله الواحد » انتقل إلى نظريته في « الوجود الواحد » ولكن هل الله الواحد شيء ، والوجود الواحد شيء آخر ؟ أو بمعنى أدق هل هو أيضا من القائلين بوحدة الوجود . أي لا يميز بين الله والطبيعة فكلاهما واحد ؟

ينقل أيضا أرسطو نصا هاما يقول فيه « إن اكسانوفان حين أشار إلى

لمجموع العالم ، قال إن الواحد إله ^(١٦) « العالم إذن واحد ، والواحد إله . نصل من هذا إذن إلى أنه من أصحاب وحدة الوجود ، وأنه لم يصل إلى تصور الإله . كما صورته الأديان المنزلة .

إذن من الواضح أن اكانوفان حين قال « إله واحد » كان يقصد أنه لا إله إلا العالم وصفات الإله من الواحدية والصفات هي صفات العالم . والله والوجود واحد عنده . وقد ذهب أرسطو إلى أن اكانوفان يقول بثبات الوجود ووحدته « فالله يبقى دائما كما هو ... أى تبقى الطبيعة ثابتة دائما . ولكن الوجود والطبيعة ثابتة ككل . وتحدث التغيرات في الأجزاء المختلفة لهذا الوجود . فاكانونفون لا ينكر التغير الجزئي ولا ينكر ما يحدث من ظواهر التغير في العالم . وقد أثبت من الأيليون كما أثبت من فيلسوف التغير هيراقليطس .

نستنتج إذن أن اكانوفان انتقل من تقدمه لأديان اليونان في صورتها البشرية إلى تأليه الطبيعة ، إلى تأليه الوجود وهنا وجه الأناظر إلى مشكلة الميتافيزيقا العتيقة الوجود . هل هو واحد أم متعدد ، هل هو ثابت أم متغير . ومن الخطأ القول إنه تكلم في التوحيد ، إنه تكلم في الوحدة ، ومن الخطأ القول : إنه يشبه المعتزلة في العالم الإسلامي ، إنه يشبه متصوفة وحدة الوجود الموحدا . ونلاحظ أيضا أن اكانوفان أيوني . ومن أيوني أتى بوحدة الوجود .

وأخيرا ما هو مذهبه الطبيعي ؟ هل الكون محدود عند أم غير محدود ؟ إن النصوص الشعرية التي وصلت عنه متضاربة كل التضارب . لقد حاول

أرسطو أن يكتشف من شعره فكرته عن هذا . ولم يتمكن بل أعلن أن
 اكانوفان لم يعطنا يانا واضحا عن هذا ولكن ثيوفر سطر يؤكد أن
 الفيلسوف ذهب إلى أن العالم محدود . والدليل على هذا أنه يقول إن العالم
 متساو في كل ناحية . ولكن هذا غير صحيح ، فإن اكانوفان جمع بين
 الرأيين . فأحيانا يقول إن العالم كرة . والكرة محدودة ، وأحيانا كان يقول
 « وتضيق الشمس في اللا محدود » وأحيانا يقول : إن الأرض محدودة من أعلى
 بينما أسفلها غير محدود . وأحيانا يقول : إن الهواء المتسع ينتشر إلى أعلى
 انتشارا غير محدود ... كيف نحل المسألة : أرض غير محدودة وهواء غير
 محدود في عالم له نطاق المحدود ؟ أم أننا أمام شاعر يتفنن بكل الآراء في
 شعره ؟ هل هو تلميذ لانكس-مندريس أم يعارضه ؟

المسألة مغلقة .

وحين تكلم اكانوفون عن أصل العالم ، رجع أبونيا أيضا . فاعتبر
 أصل الوجود التراب . كان الوجود في البدء طينا ، ثم تحول الطين إلى
 أرض صلبة ، ثم تحولت الأرض الصلبة إلى طين ثانية ، فأصل الوجود التراب .
 نشأ نامنه ونعود إليه . والمادة الثانية : هي الماء . والوجود كله يتكون من
 التراب والماء . واسكن الأصل هو التراب .

فكانوفان إذن فيل-رف أبوني ، الطريق لأكثر مدرستين في اليونان
 القديمة : مدرسة هرقليطس من ناحية وبارمنيدس من ناحية أخرى .

وأخيرا — جاء هيرقليطس : مستمعا إلى هذا العالم الأيوني كله : لقد كان
 هيرقليطس أبونيا كبيرا — استمع إلى هيبياس . وهو يتحدث عن الفيثاغورية —

عن الروح الديونيزوسية ، وقد أنكر هيرقليطس الفيثاغورية وكرها وهاجم
الإله ديونيزيوس ولكن الروح الديونيزوسية كانت في أحافه. وأخيرا هيرقليطس
يفكره التغير عن هيباس ، كما يأخذ بفكرته عن النار كركز العالم . ثم
استمع إلى اكسانوفان ، وكان اكسانوفان بلا شك تلميذا كبيرا لانسندريس ،
وأثر انكسندريس في هيرقليطس تأثيرا كبيرا .

اجتمع العالم الأيوني ، سواء أكان طبييا أم فيثاغوريا أم اكسانوفانيا ،
في أعماق هيراقليطس وفي هيراقليطس أيضا اتضحت الروح - الروح
الأبولونية والروح الديونيزوسية وساراسويا وقد انتج كل هذا فلسفة
هيرقليطسية لها طابعها المميز .

والمركز الرئيسي في فلسفة هيرقليطس هو التغير ، إن الوجود في تغير
مستمر ، ولا يتوقف عن السيلان ولا تنقذ ذاتية الشيء كما هي ، بل كل شيء في
تغير مستمر والشيء يتحول باستمرار وينقلب إلى هذه ، بل إن الشيء يحتوى
ضده . لقد قضى هيرقليطس على قانون الذاتية وقانون عدم التناقض ، وفتح
الباب على معراعيه للسوفسطائيين من بعد ، كما أثار شعلة الجدل المبهج ،
إن من الواضح أن هيرقليطس هو أول من أعلن بأن الشيء يشمل الضد
ويحتويه ، «لأن كل شيء حين يتغير ، يتغير من ضد إلى ضد ، فلا بدله إذا أن
يكون حائزا من قبل على الشيء الآخر لكي يمكن هذا التغير أن يتم» (١)
وقد فسر هجل هذا القول بأنه مذهبه : وهو أن المتقابلات واحدة بل أعلن

(١) الدكتور بدوى : ربيع الفكر اليوناني ص ١٢٩ .

هجل أنه جوهر فلسفة هيرقليطس هي وحدة الأضداد وأنه تأثر بها تماماً في منطقة المشهور : المـسـركـب من الضد وتقيضه . كما أن المنطق الهيرقليطسي الديالكتيكي أدى إلى النسبية ، ولا يؤمن إلا بالاحظات الحتمية ، ولا يحولها أبدا مطلقة ونحن نعلم أن عالم الطبيعة الحديث نسبي ، لا يؤمن بالاحظة المطلقة بل تؤمن باحظة نسبية لها مدلول نسبي وقد نقل هيرقليطس فكرته في وحدة الأضداد من الطبيعة إلى الله والإنسان (١) . وبذكر الدكتور أوبريان في بحثه الرابع عن هيرقليطس أن فلسفة هيرقليطس تقوم على خمسة مبادئ : (١) الوحدة المطلقة للوجود (٢) التغير الأزلي (٣) القانون العام الذي ينتظم العالم وخواطره المتغيرة (٤) الصراع الدائم بين جميع الموجودات (٥) الأدوار اللاتناهية التي تتعاقب الوجود . ويرى أن تأثير الأداء الفعلية يبدو في هذا المبدأ الخامس . فقد تكلم هيرقليطس عن الدورة الزمنية الأبدية والشهور والسنين ، وقال بأنه كما توجد أجيال متعاقبة من الحياة الإنسانية ، فكذلك يوجد بالنسبة لتكون بأسره ، ما يسمى بالسنة الكبرى ، وتحدد نهاية هذه السنة الكبرى بـتفرق جميع الموجودات وعودتها إلى النار ، وهذا هو الدور ، ثم يبدأ دور جديد ، وهكذا إلى مالا نهاية (٢) .

أود أنه أتمى من هذا إلى أن الصبغة التي تميز فلسفة هيرقليطس ليست أبدا قوله بأن النار أصل الوجود . لقد أتمى هذا الدور الأبدى الملطى الساذج ، في هذا الفيلسوف الأيونى العميق ، كان القول بالذات أصلا للوجود ، فربما

(١) الدكتور الأهرمان : بحر الفلسفة اليونانية ص ١٢٢ .

(٢) الدكتور أوبريان : تاريخ الفكر الفلسفي : الجزء الأول ص ٧٠ - ٧٢ .

عن فلسفة التغير عنده، فالتغير والسيلا يتبدى على أوضح أو تفسير الوجود،
إن هذا القانون أو الوجود يسرى في النار التي تشتعل وتخبو بمقياس، وهذا
القانون أو الوجود يحكم هذا العالم الذي نحيا فيه. فالنار إذن في مذهب
هيرقليطس فرع وليست أصلا.

ولم يترك هيرقليطس مدرسة بمعنى الكلمة، ولكنه ترك أعظم الآثار
في تاريخ الفلسفة كلها أثرت الأفكار الهيرقليطسية أثرا مباشرا في شخصيتين
يونانيتين: أولاهما: اقراطيلوس، وثانيها: اينخارموس. أما اقراطيلوس،
فقد كان تابعا أميناً لهيرقليطس. اعتنق فكرة التغير والسيلان المطلق عن
إيمان كامل. وبدوا أنه غلاماً في أخذه بهما أكثر من أستاذه المظلم الكشيب
الموحد، فامتنع عن التكلم، وأخذ يخاطب الناس، إذا اضطر للتكلم، بالإشارة.
ولاقراطيلوس أهمية كبرى في تاريخ الفلسفة، فقد تلذذ عليه أفلاطون مدة
طويلة من الزمان، وأخذ أفلاطون في مطلع شبابه بكثير من آرائه. ومن
المؤكد أن إقراطيلوس كان أكبر أستاذة أفلاطون بعد سقراط، وفي أثناء
تلذذه عليه قرأ أكثر كتب الفلسفة المنتشرة في عصره، وأثر إقراطيلوس
عليه واضح في محاورته « اقراطيلوس » ويبحث فيها عن أحد الموضوعات التي
يبحثها هيرقليطس وتسمى فيها، وهي أصل اللغة، وهل نشأت اللغة عن اصطلاح
يبحث، أم نشأت عن محاكاة الأشياء. وأفعلها. وحين نضج أفلاطون،
لم يتخلص أبداً من الآراء الهيرقليطسية، كان منهج أفلاطون كما نعلم منهج
التوفيق والتسويق، فذيق ووفق بين آراء هيرقليطس في التغير، وبين آراء
بارميندس في السكون، ونسق ووفق بين آراء اقراطيلوس في أن المعرفة الحقة

إنما في الإحساس . وآراء سقراط في أنها في العقل . ولا شك أن أفلاطون ابتعد كثيرا عن آراء هيراقليطس ، ولكنها تركت آثارا بارزة في فلسفته .

أما الشخصية اليونانية الثانية ، شخصية ابيخارموس ، وقد كان ابيخارموس شاعرا هزليا ، وقد كتب قصة مضحكة أقامها على فكرة السيلان والتفجير ، وكان يريد أن ينشر آراء الأستاذ في صورة سمرية هزلية ، وكان يعلن أن من يقتض دينا ، فلا يجب عليه رد دينه ، بتغير المقترض والمقترض منه ، ومن دعى إلى متأدبة ، فلا ينبغي أن يذهب ، فقد تغير الداعي والمدعو . لقد دخلت فلسفة التغير إذن في قلب الأدب ، وحاول ابيخارموس أن يصورها في هذه الصورة ، لكي ينشر هذه الفلسفة بأسلوب بسيط في المجتمع اليوناني . وقد قلنا من قبل إن آراء هيراقليطس وجدت صدى كبيرا لدى فلاسفة التوير المشهورين « السوفسطائيين » إن هيراقليطس أعلن بقوة — كما رأينا من قبل فكرتين تهدهدان قانون القداية وقانون عدم تناقص . أ ، جريان الماء ، الماء يجري دائما ، وتغير حقيقته ، وأنت لا تستطيع أن تنزل النهر الواحد مرتين ، إذ الماء يتغير من حواليك باستمرار ، إن مياهها جديدة ، ذات خصائص أخرى تحمل مكان الأولى — وتغيرك باستمرار — ب . النار ، النار المتغيرة المتحركة ، المضطربة السبالة أبدا ، النار التي هي جوهر الأشياء ، في تغير مستمر ، وبالتالي كل موجود في تغير مستمر والاستقرار والثبات وانكون موت مطلق ، ولولا

(١) الدكتورورة أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٤٤ .

Brehier : Histoire de Philosophie (٢)

والاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .

التغير لا تنتهي الصور الجزئية المحسوسة كلها ، وهي الصور الوحيدة الموجودة ، هي الطبيعة ذاتها ، والنار « رمز لحقيقة الوجود »^(١)

والتغير يحدث حين يصير الشيء إلى ضده ، أو بمعنى آخرائه يعتبر الأضداد متحدة بعضها ببعض ، ونستطيع أن نستخلص من الشذرات الباقية من كتابه لائحة كبيرة للأضداد: النهار والليل ، والشتاء والصيف والحرب والسلام . بل إن الحرب عنده هي العدالة « والشقاق أبو الأشياء » . وينتهي هيرقليطس إلى أننا موجودون وغير موجودين ، وأن كل شيء هو كذا وليس بكذا . لقد كان هيرقليطس المهسر الأعظم بالشك الفلسفي ، فاعتق زينون والراقيون من بعده هذه الفكرة : النار هي المبدأ الأول (وليست هي ناراً محرقة كنارنا بل ناو تأثيرية) نسة لطيفة ، كالنور اللامع الساوى أو هي مبدأ هوائى ذو طبيعة نارية ، وأنها لا يحترق كنارنا العادية ، هي نار فيها اللوغوس وفيها « الفن الخاص » الذي يعطى لكل شيء صورته ، بل إنهم يستمعون اصطلاح هيرقليطس : إنها ناو ذات نفس فنان . ومن هذه النار تتولد العناصر الأربعة جزء من هذه النار يتحول هواء ، وجزء من الهواء يتحول ماء ، وجزء من الماء يتحول أرضاً^(٢) وهكذا يتكون العالم — م وكأنا نسمع إلى هيرقليطس على لسان الرواقين وتابعه بروتاغوراس حين

(١) الدكتوروة أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٤٤ .

Brehier ; Histoire de philosophie T.I. P. 56

(٢)

والاستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .

أعلن أن الانسان مقياس الأشياء جميعها وقد تنبه أفلاطون في محاولة يتناوس إلى أن بروتاغوراس إنما كان يصدر عن فكرة التنوير الدائم عند هرقليطس ، وفكرة ديموقريطس في أن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة الإنسانية ص ١٥٦ كان هرقليطس إذن مبشرا بمصر التنوير السوفسطائي ، كما كان أول مبشر بمنطق « حركي دياكتيكي » يطابق الواقع ، كما كان ينقض على أسس العقل البديهية ، معارضا تمام التعارض قيام منطق صوري ثابت ويعلن أنه لا إمكانية لقيام منطق صوري ، إنه لا يطابق الواقع ويأخذ « بلحظة معينة » من لحظات التاريخ ، ويجعلها ثابتة على الدوام ومطلقة وقام ديموقريطس بعده يعلن أن المعرفة الوحيدة هي المعرفة الحسية وجاء السوفسطائيون يحملون في أعماقهم وجه هرقليطس الباكي ووجه ديموقريطس الضاحك وكما نشأت انفسطة ، نشأ المنطق الصوري الثابت عند أرسطو رد فعل لهذه المذاهب الحركية العنيفة .

وجاءت « الرواقية » الاسمية أعظم فلسفة هيلينية ذات تأثير بالغ في تاريخ الفكر الفلسفي حتى الآن ، جاءت بعد الارسططاليسية المثالية الشامخة ، وكانت الرواقية في مذهبها الطهيري تجديدا للهرقليطية ^(١) عن زينون « الكتيوي الفينيقي » متشي . المدرسة بفلاسفة ما قبل سقراط ، ودرسهم بناية كبيرة ، ولكن أثرت فيه أحادية المادية ، فأعلن أن الأشياء جميعا ترد إلى جوهر مادي واحد هو الجسم . ثم اختار زينون من هؤلاء الطيبين الأوائل - هرقليطس - فأثرت نظرية السيلان المنعرج فيه ، ولكن أهم ما أخذ به من هرقليطس هو

أن « النار » عنصر الوجود ، فانظّم زينون والرواقيون من بعده في الفلاسفة
الناريين. ولقد استهوتته الفكرة أشد استهواء فانشأ على أسس الفكرة الهيرقليطية
نظريته في الاحتراق العام ، والسنة الكبرى . إن نظام العالم أو الأشياء ينهدم
في فترات دورية ويحدث احتراق عام ثم يعقب هذا الاحتراق العام ظهور عالم
جديد . وهكذا دواليك . وهذا هو تماما لدور التام المراد به السنة الكبرى عند
هيرقليطس . والبذرة المركزية عند الرواقية وهي قانون الوجود العام والوجود
المنبث في الأشياء كما هي تماما لوجود هيرقليطس وكلته . وقد ذهب الرواقيون
إلى مذهب في وحدة الوجود يشبه تماما الأحادية المادية التي قال بها هيرقليطس

ونحن نصل من كل هذا إلى أن الرواقية القديمة هي مذهب هيرقليطس
أخذت بالنار الحية مسأله ، كما أخذت بالاحتراق العام وبالسنة الكبرى ، وقد
نادى بها هيرقليطس من قبل ثم اختبعت فسكو « الاوغوس » العقل أو القانون
المنبث في الأشياء ونسبه الله ، وترتب عليه الغائية والضرورة المطلقة ،^(١) وقد
كان هيرقليطس أول من كشف هذا . وقد أضانت الرواقية على أقواله
تراث ثلاثة قرون ، وأضفت عليها من روحها ، ولكن الرواقية في الحقيقة
هيرقليطية في أسسها .

ولذلك نرى افلايتوس ، فيلسوف الرواقية الثاني يكتب كتابا عن
هيرقليطس . وتشيع الهيرقليطية شيوعا كاملا ، بل تكاد تمتلك المذهب الرواقى .

وظهر الأثر الهيرقليطي واضحا في فيلون فيلسوف اليهودية الكبير . فقد أخذ بفكرة اللوغوس ، كما وضعها هيرقليطس : وتعريفاته المختلفة تدل على تأثره به ، بل واستخدمه لتعريفات هيرقليطس له ، مع مسحة أوتيفير يهودي مستمد من التوراة . إنه يعرف اللوجوس أحيانا بأنه وسيط خلق الله به العالم ، وهو آله « الفنان » وقد رأينا من قبل كيف أن هيرقليطس يذكر أن النار ذاتها نفس فتان ، ويعرفه مرة أخرى بأنه « قانون العالم وقدره » وهو هنا هيرقليطي واضح ، ورواقى أمين لمذهب اللوجوس عند كل منها . وهو يسمى اللوغوس النار ، كما يسميه هيرقليطس أحيانا . وقد أثر فيلون في القديس يوحنا الانجيلي أثرا كبيرا . بل إن المقارنة الدقيقة بين إنجيل يوحنا وبين أقوال فيلون وبالتالي أقوال هيرقليطس تثبت كيف سيطر هيرقليطس وأتباعه الرواقيون على القديس يوحنا وإنجيله .

وبهذا نصل إلى أكبر أثر لهيرقليطس فيمن بعده : وأعني المسيحية فثله في يوحنا . كان فيلون قريب العهد من المسيحية ، وقد بشر بأغلب مذاهبها . ثم أتى القديس يوحنا فاعتنق آراء فيلون كما قلت وآراء هيرقليطس . بل إننا نرى أوائل المسيحيين . إن نظرية هيرقليطس في اللوغوس أقرب ما تكون إلى عقيدة الحكمة أو المسيح . بل إنهم ذهبوا إلى أنه كان مسيحيا قبل المسيح نفسه : ولقد بدأ القديس يوحنا الانجيلي إنجيله وكما هو معروف « وفي البدء كان الكلمة اللوجوس ، كل به كون وبغيره لم يكن شيء مما كون ، فيه كانت

الحياة » وهذا تبير هيرقليطى أخذه يوحنا الانجيلى من هيرقليطس . حقا أن يوحنا حاول بعد ذلك أن يصبغ نظرية هيرقليطس بصيغة مأخوذة من فيلون فقال « والكلمة كان عند الله ، وكان الكلفة الله » أى أنه أضفى على نظرية اللوغوس مسحة خاصة ، ولكن حتى هذه المسحة الخاصة ، لا تختلف أبدا عن نظرية هيرقليطس فى اللوجوس ، إن اللوغوس عند هيرقليطس « هو حقيقة أيضا مطلقة فوق التغير المحسوس » وهو العلم التينى فى الجوهر الأوحد » ولم يقل يوحنا بأكثر من هذا . أما محاولة يوسف كرم إنكار هذا التأثير فى محاولة فاشلة . إن التفكير الفلسفى وحدة متصلة . يتصل آخرها بأولها . ومن العجب ألا يرى يوسف كرم غضاضة فى ذكر أثر هيرقليطس والرواقية فى فيلون ، ثم يجد كل النفاضة فى أن يثبت تأثير هيرقليطس فى يوحنا الانجيلى . ولست أنكر على يوحنا الانجيلى أمانة ، كما لا أنكر تلك الأمانة عن الرواقية وفيلون ، ولكن كان لهيرقليطس الأثر الأكبر فى كل منها . كانت فكرته فى اللوجوس مركزة ويكتب بها كما كتب مرفس انجيله بها فى مذهبهم جميعا . ولقد أعلن المسيحيون الأوائل أنفسهم هذا حين قرروا أن هيرقليطس كان أول مسيحى ، علاوة على أن الأثر المباشر لهيرقليطس واضح فى كل منهم . ونحن نطم أيضا أن أكثر المتقين المسيحيين فى أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثانى كانوا من الرواقية ، ولرواقيون تلاميذ مباشرين لهيرقليطس . فلما اعتنقوا المسيحية أخذوا بالآراء الرواقية - وفيها يمشى هيرقليطس - أخذوا كاملا ، بل يذهب اليبتردون من مؤرخى الفلسفة أن الرواقية كانت تمهيد للانجيل ومبشرة به . بل يذهب الاستاذ منكر إلى أن الرواقية أصل للمسيحية ، وجعل

هذا عنوان كتابه ، بل إن رسائل بولس الرسول تكاد تكون صورة في أسلوبها وجوهرها من رسائل سنكا ومقالات ابكتينوس . وقد نشأ بولس في بلاد طرسوس ، حيث كانت الرواقية مزدهرة ، أشد الازدهار وكان بولس يتكلم اليونانية ويناقش الفلاسفة الايقورين واليونانيين وبولس رواقى في أعماقه ، وفي كل ما كتب عن الجسم أو الكلمة وروح القدس وفي كتاباته عن الثالوث^(١) ونحن نعلم كيف أثر هيرقليطس في الرواقية في كل هذه الآراء ونفذ في أعماقها . وإن كانت الرواقية من ناحية والمسيحية من ناحية فداضافتا الكثير ، إضافات قرون متعددة توالى بينها وبين هيرقليطس . غير أن من المؤكد أن هيرقليطس بأخذ مكانه الممتاز في الرواقية والمسيحية . ويسمر أثر هيرقليطس في المسيحيين الأول ، فنرى القديس جوستين (١٠٣ - ١٦٧) يعرض له — ككرة اللوجس أو الكلمة في الفاظ رواقية أو بمعنى أدق في الفاظ هيرقليطس ومن الخطأ القول بأنه يختلف عن هيرقليطس بأن اللوجس عند هيرقليطس مبدأ مادي منبث في العالم متحد به ، وعنده هو موجود روحي . مفارق للعالم مسيطر عليه تجسد لتحرير البشرية من نير الخطيئة ، كما كان عند يوحنا الانجيلي شخصا تاريخيا تجسدت فيه الكلمة . إن هيرقليطس كما قلنا من قبل — يذهب أيضا إلى أن الكلمة منبثة في الأشياء المتغيرة ، ولكنها أيضا مفارقة ، كما أن هيرقليطس كان يذهب أيضا إلى أن الكلمة تجسدت فيه هو . فالذهب المسيحي في الكلمة إنما هو تفسير واضح مؤكد للذهب الميرقليطسي .

ولانكاه

وانقل أثر هيرقليطس خلال الرواقية في كل من كليما الاسكندري (١٥٠ - ٢١٧ م) كما أثر أ كبر الاثر في اوريجين الاسكندري (١٥٨ - ٢٥٤) .

لِقِـمِ الثَّالِثِ
هَيْرِ قَلِيْطُسْ
فِي
العالمِ الاسلامي

الدكتور علي سامي النشار

انتقل التراث اليوناني الفلسفي في مجموعه - كما نعلم - إلى العالم الإسلامي ، وأثر في عدد كبير من مفكريه . فهل انتقل مع هذا التراث ، فلسفة هيرقليطس ، وفلسفة من أثر فيه من فلاسفة أيونيين سابقيه ، وفلاسفة أيونيين عاصروه ، وفلاسفة رواقيين تأثروا به وهل أثر هيرقليطس في العالم الإسلامي تأثير غيره من الفلاسفة اليونان ؟ إن هذا التساؤل يدعونا إلى بحث انتقال هذا التراث الأيوني السابق لهيرقليطس والمعاصر له إلى العالم الإسلامي ، وعلى أي صورة عرفه المسلمون ، وإلى أي مدى أثر فيهم .

١ - انتقال فلسفة الأيونيين إلى العالم الإسلامي

إن القول الشائع : إن الفلسفة اليونانية عامة قد وصلت إلى الإسلاميين في صورة مشوهة : قول حقيقي . فقد شوهت صورة أرسطو بالذات ، كما شوهت صورة أفلاطون . وصفت الأفلاطونية المحدثة صورة كل منها بأصباغها المروفة . فلم يعرف الإسلاميون وجه أرسطو الحقيقي ، إلا على يد شارحه الكبير « ابن رشد » ولم يعرف وجه أفلاطون الحقيقي إلا على يد المدرسة الاشراقية وقد تأخر ابن رشد زمانا ، كما تأخر السهروردي أيضا . فصبت الكتب المنحولة وبالأخص كتاب أثولوجيا وجه الأرسططاليسية ولم يكن العرب أو المسلمون مسئولين عن هذا التشويه الصارخ لوجه الفيلسوفين الكبيرين . إنه لم يكن بينهم مترجم واحد نقل علوم اليونان إلى العربية . لقد قام بهذا العمل السوريان - من ناطرة وبغاقة ، كما قام به الصائفة . وكان السوريان - على الخصوص - ينقلون تراث اليونان - كما صورته ثقافتهم المشوهة أيضا . فنسبوا لأرسطو ما ليس له ، ونسبوا لأفلاطون ما لم يعرفه . وانصهر كل

هذا في بوتقة فلسفة تحمل كل عناصر الفكر اليوناني المتعارض والمتناقض . ووقف المفكرون الاسلاميون أمام هذا المزيج موقف الحائر الشاك ، ونشأ عن هذا التوفيق والتلفيق ، ونحن نرى هذا المذهب التلفيقي لدى الفارابي ، وقد كان لدى هذا المتفلسف نزعة فلسفية عميقة ، وتناهد إليه ترجحات ممتازة مباشرة لكتب أرسطو الميتافيزيقية والطبيعة والنفسية والأخلاقية ، وترجحات لكتب أفلاطون وبرقلس منسوبة إلى أرسطوطاليس ، ولم ينبئن له بصيص من نور ، يخلص منه إلى حقيقة الفلسفة الارسططاليسية . ولم تكن فكرة الحقيقة الواحدة على الدوام ، ذات الصور المتعددة هي التي أوحى إليه بالتوفيق والتلفيق والجمع بين رأيي الحكميين ، بل كان موقفه ، كما كان موقف خلفه ابن سينا ، موقف العاجز المنهوك ، فجاءت فلسفتها عاجزة منهوكة . لم يتقدح فيها الشك المنهجي ، ولم تقو على الروح المقارن الذي يصل بنظرة تحليلية إلى تركيب نهائي ، لفلسفة متناسقة لأي من الفلاسفة ، فلا أرسطو ساد نظرياتهم ، ولا أفلاطون تحكم فيها . ولا نظرة خاصة أصيلة انبعثت في كتاب من كتبهم .

وهنا نسأل : هل حدث هذا في تراث ما قبل سقراط ، وهل انتقل هذا التراث سليما واضحا ؟ . هذا ما سنحاول أن نعرض له في الفقرات الآتية :

عرف الإسلاميون أدوار الفلسفة اليونانية ، وعرفوا أنها بدأت أول ما بدأت بمدرسة طبيعية . وأن منهج هذه المدرسة الطبيعية يختلف عن منهج المثالية الأفلاطونية أو الواقعية الارسططاليسية ، ولكنهم حين صوروا رجال هذه المدرسة أضفوا عليهم مذهبا أفلاطونيا محدثا أيضا ، كأن الأفلاطونية المرتبة كانت السم النافع الذي أفسد الصورة الحقيقية لكل فيلسوف عرفه الإسلاميون .

وإننا لنرى نزعة عامة عند الإسلاميين ، وقد سبقوا بها نيتشه وغيره من مفكرين محدثين ، وهم يبحثون مصدر الفلسفة اليونانية . وهذه النزعة تقرر أن الفلسفة اليونانية في نشأتها إنما صدرت عن روح ديني . وعبر عنها بأن هؤلاء الفلاسفة الأوائل إنما استمدوا من مشكاة النبوة ، أو تلمذ هذا أو ذاك منهم على نبي من أنبياء الكتب المقدسة . بل إن المبشر بن فانك ، وهو مؤرخ إسلامي للفلسفة يحمل من النبي شيث مصدر الفلسفة . إنه يرى « أنه الأول » عند اليونان ومنه خرجت الشريعة وصدرت الحكمة ، وعنه أخذها اليونان (١) .

فإذا انتقلنا مع مؤرخي الفلسفة الإسلاميين إلى المسرح اليوناني ، إلى أبونيا ، حيث ظهرت الفلسفة ، نجد الإسلاميين يذكرون الحكماء السبعة المشهورين في تاريخ اليونان الفكري والقانوني « تاليس وسولون وبطاقومس ، كما أنهم يعرفون الشعراء بالأخص هوميروس وقد ذكروه تحت اسم « أوميرس » أو « امرس » وانتشر اسمه كثيرا في كتبهم بل إنهم يذكرونه هو والشعراء باعتبارهم مصدر الفلسفة ، وأول من أوحى إلى طاليس بفكرته عن الماء .

عرف الإسلاميون إذن مدخل الفلسفة الأول ، ثم قيام الطبيعيين - وهؤلاء الطبيعيون يدور كلامهم في الفلسفة على « الكائنات » كيف هي ، وفي الإبداع وتكوين العالم ، وماهية المبادئ وكما ، والله وحركته وسكونه ... ثم أضافوا

(١) للمبشر بن فانك : مختار الحكم ص ٢ .

«نُفِثَتْ تأثير مزاجهم الديني الإسلامي أنهم تكلّموا في «وحدانية الله» (١) .
أو بمعنى آخر هل تصور الإسلاميون أحادية المادة عند فلاسفة أيونيا كانوا
«وحدانية الله» :

وعرفوا طاليس ... أول فلاسفة أيونيا «هو أول من تفلسف في المظلية» ،
وأول من حاول أن يفسر أصل الوجود ، من أين جاء ، وإذا جاء لم جاء ،
وإذا اقلب إلى أين يكون انقلابه » (٢) .

وعرفوا عن كتاب تارنخ الفلاسفة لفرفوربوس أنه أول الفلاسفة البجة
تالس بن مالس الأمليني » (٣) . وانتقلت إليهم فكرته الرئيسية أن المبدع
الأول هو الماء ، وأن الماء قابل لكل صورة ، ومنه أبدع الجواهر كلها : من
السماء والأرض وما بينهما ، وهو علة كل مبدع ، وعلة كل مركب من العنصر
الجسماني ، وأنه حين جهد الماء ، تكونت الأرض ، وحين انحل ، تكون
الهواء ، ومن صفو الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت
السماء ومن الاشتغال الحاصل من الأثير تكونت الكواكب .

هذا هو مذهب طاليس حقا . ولكن سرعان ما يمزج الإسلاميون أقواله
بأقوال أرسطاطاليس ، فالكواكب تدور حول المركز دوران المحبب - على
سبيله بالشوق الحاصل منها إليه . وهنا أرسطاطاليس واضحة - فكرة دوران

(١) الشهرستاني : للتل ج ٢ ص ٢٤٢ .

(٢) للبشر بن فاثك : مختار الحكم ص ٣١٤ .

(٣) ابن التميمي : الشهرستاني ص ٢٥٦ .

الأرض والكون كسب حول المحرك الأول ، في حركة شوق يتجه فيها العاشق نحو الممشوق ، وقائمة على فكرة العلة الأرسطالية .

ثم يذكر الشهرستاني أن طاليس يقول : « إن الماء ذكر والأرض أنثى ، وهما يكونان سفلا ، والنار ذكر والهواء أنثى ، وهما يكونان علوا - وكان يقول : إن هذا العنصر الذي هو أول وآخر ، أى هو المبدأ والكمال ، هو عنصر الجسمية والجسمية ، إلا أنه عنصر الروحانية البسيطة .

ولم يضع طاليس الموجودات في نظام عددي ، لأن هذه إنما هي محاولة لدى الفيثاغوريين ، كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر جسماني وعنصر روحاني . ولكن الإسلاميين برغم هذا الخلط في توضيح فلسفة طاليس ، تنبهوا إلى أن طاليس طبيعي ، ويتكلم عن الجسمية لا عن الروحانية ، ولكنهم مع الأسف يضمنون رأيه هذا في أسلوب روائي ممزوج بأفلاطونية محدثة : « إن هذا العنصر له صفو وكدر ، فما كان من صفوه ، فإنه يكون جسما ، وما كان من كدره فإنه يعكس جرم » فالجرم يدثر ، والجسم لا يدثر ، والجرم كثيف ظاهر ، والجسم لطيف باطن . وفي النشأة الثانية يظهر الجسم ويدثر الجرم ، ويكون الجسم اللطيف ظاهرا والجرم الكثيف دائرا ثم يقبله الإسلاميون أفلاطونيا محدثا . فيقولون : « إن فوق السماء عوالم مبدعة ، لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ، ولا يقدر العقل على إدراك ذلك الحسن والبهاء ، وهي مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ، وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نحو أوله وإليه تشاق

العمول والأنس ، وهو الذى سميناها الديعومة والسرمد والبقاء فى حد النشأة الثانية ولم يتكلم طاليس عن النشأة الأولى أو النشأة الثانية .

وقد حاول الشهرستانى أن يفسر قول طاليس « الماء هو المبدع الأول » بحيث لا يتعارض مع الفكرة الألوهية ، فقرر أن الماء عند طاليس هو مبدأ المركبات الجسدية ، لا المبدأ الأول فى الموجودات العلوية . « لما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة - أى منبع الصور كلها - فأنبت فى العالم الجسدى له مثالا يوازيه فى قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصرا على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدع الأول فى المركبات وأنشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية » ثم يقارن بين قول طاليس وبين ما ذكرته التوراة فى سفر التكوين : مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ، ثم نظر إليه نظرة إلهية فذابت أجزاؤه ، فصارت ماء ، ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان ، فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زبد مثل زبد البحر فخلق منه الأرض ، ثم أرساها بالجبال . وكان طاليس الملطى إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية .

وبحاول الشهرستانى بعد أن يجد فى الكتب السماوية - والقرآن بالذات - شيئا بمذهب طاليس ، فى العنصر الأول عنده - منبع الصور شديد الشبه بالروح المحفوظ الوارد فى الكتب الإلهية ، إذ فيه جميع أحكام المعلومات وصور الموجودات والخبر عن الكائنات ، والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش المذكور فى التوراة ، وكان عرشه على الماء .

وما أبعد أقوال طاليس عن كل هذا ، عن فكرة التوراة وعن فكرة

القرآن فالهاء في التوراة مخلوق ، كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر أول أعلى هو منبع الصور ، وعنصر يحاكيه في عالم الأجسام ، هو الماء ، والأول هو الفرح المحفوظ ، والثاني هو مادة الموجودات فهو لم يتكلم عن شيء من هذا على الإطلاق . بل وأخيرا — يذكر المؤرخون الإسلاميون أن طاليس موحد توحيدا كاملا ذهب إلى أن للعالم مبدعا لا ندرك صفته المقول من جهة جوهرية ، وإنما يدرك من جهة آثاره — وهو الذي لا تعرف هويته فحسب بل لا يعرف أيضا اسمه ، إلا أننا نصل إلى معرفته من نحو أفعاله وإبداعه وتكوينه الأشياء ولا ندرك له اسما من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا . . .

ويضع المؤرخون الإسلاميون على لسان طاليس أن الله هو المبدع ، ولا شيء مبدع ، ولا صورة له عندنا في الذات ، لأن قبل الإبداع إنما هو فقط . وإذا كان هو فقط ، فليس يقال حينئذ جهة وجهة ، حتى يكون هو وصورة أو حيث وحيث حتى يكون هو ذو صورة ، والوحدة الخالصة تناقض هذين الوجهين . والإبداع تأييس مائيس بأييس (إيجاد مائيس بوجود) وإذا كان هو مؤيس الإيسيات ، فالتأيس لا من شيء متقدم ، فمؤيس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيس بالأيسية ، وإلا فقد لزمه وإن كانت الصورة عنده أن يكون منفردا عن الصورة التي عنده ، فيكون هو وصورة ، وقد بينا أنه قبل الإبداع إنما هو فقط ، وأيضا فلو كانت الصورة عنده ، أكانت مطابقة للوجود الخارجى أم غير مطابقة ، فإن كانت مطابقة للكليات أو جزئياتها مطابقة للجزئيات لتنيرت بنورها كما تكثرت بتكثرها ، وكل ذلك أعمال ، لأنه ينافي

الوحدة الخالصة ، وإن لم يطابق الموجود الخارج ، فليست إذن صورة عنه وإنما هو شيء آخرى .

عجبا أن يحمل طالس كل هذا وأن يجعل منه فيلسوف يؤمن بالتوحيد . وقد نقلت النص كاملا لينبئ للقارىء بوضوح محاولة النقلة ثم من يدعو فلامسة الإسلام أن يصوروا آراء الفلاسفة بصورة توحيدية ، حتى يتقبل المجتمع الإسلامى هذه الآراء . وألا يقف منها موقف العداء ثم يقذف فى أحماقه بالمذهب الفلسفى الآخر . مذاهب أفلاطون وأرسطو . فيقوض دعائم الإسلام . فطالس مؤمن بالتوحيد . بوجود إله واحد وأنه أبدع الأشياء من لا شيء . ولا صورة لديه الموجودات حتى لا تعدد ذاته ، وهو منزّه عن الصورة والجهة والحيث ، والتأيس ليس من شيء متقادم أى من مادة قديمة ، بل إن صور الموجودات ليست عنده ، وهنا يكملونه أفلاطونيا وأفلاطونيا محدثا فهو يذهب إلى أنه أبدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعلومات كلها . فأنبثت من كل صورة موجود فى العالم العقلى على المثال الذى فى العنصر الأول ، فحل الصورة ومنبع الموجودات كلها هو ذات العنصر « وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وذات العنصر صورة له ومثال عنه » وأخيرا يقول ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر فما يتصوره العامة فى ذاته تعالى ، أن فيها الصور ، يعنى صور المعلومات فهومن مبدعه ، ويتعالى بوحداية هويته عن أن يوصف بما يوصف به مبدعه « ويشبه هذا بما قلت . من قبل . بالروح المحفوظ (١) .

وهكذا اقلب طاليس - في نظر مؤرخي الفلسفة الإسلاميين - مسلما
موحدا ، وأرسططاليا أحيانا ، وأفلاطونيا أحيانا أخرى وأفلاطونيا محدثا
في نهاية الأمر .

وأحيانا نرى صورة لطاليس تقترب من حقيقته إلى حـد ما . فيذكر
القفطي أن « ثاليس الملقب حكيم مشهور في زمانه ... وهو أول من قال إن
الوجود لا موجود له تعالى » ولكن القفطي ما يلبث أن يخلط بينه وبين أهل
الهند فيقول إنه علل إنكاره للوجود بما يشاهده في هذا العالم من اختلاف ،
فالوصوف بالصفات الحسنى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة ^(١) .

وأحيانا نرى صورة حقيقية لدى الإسلاميين عن طاليس . فقد قبل إلى
العالم الإسلامي كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو . ونحن نعلم أن في الفصل الثالث
من المقالة الأولى لهذا الكتاب صورة حقيقية عن طاليس ، وعن آرائه في
البدء الأول للأشياء . وقد عرف الإسلاميون هذا الكتاب
معرفة كاملة .

بل إننا نجد شارحا أيضا لكتاب الطبيعة لأرسطو وهو يحيى بن عدي
يتبين له أن المتقدمين من الطبيعيين غير هؤلاء . ولم يتنوعوا على فاعلة إلا المنصر ،
وقالوا أنه مدر الكل ، وأنه لا متناهي العظم ، وأنه لا كائن ولا فاسد ،
ثم يحدد هؤلاء الطبيعيين : فانسيانس يقول إنه الهواء وثاليس يقول إنه الماء ،
وانسمندريس يقول إنه ما بينهما « بل يتبين لهذا الشارح أنه لينبغي أن

نوجب ألا يتمكن الأولون في هذا الدور الطبيعي أن يتفوقوا على القوة التي للجميع ، إنه دور مبكر في تاريخ الفكر فظن هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون أن ذلك الاسطس الواحد الذي علة كون باقي الاسطفسات هو الإله والسبب في هذا أنهم لما لم ينظروا في علة إلا العلة العنصرية وحدها ، ظنوا أنها العلة الأولى للموجودات (١) .

يتبين لنا بوضوح من هذا النص أنه كان هناك لدى الإسلاميين صورة واضحة لطاليس ولطبيعيين المتقدمين عامة ، وإن هؤلاء الطبيعيين لم يصلوا إلى فكرة الله كعلة فاعلية أولى للعالم ، بل توصلوا فقط إلى معرفة عنصرية إلى واحد ، كعلة أولى للموجودات .

وانتقل كتاب النفس لأرسطو إلى العالم الإسلامي وفيه تفصيل حقيقي لآراء طاليس في النفس . يقول أرسطو : وثاليس الحكيم يشبه أن يكون ضنه بالنفس بأنها محركة فعالة ، لاسيما إذا كان ينبت نفسا كحجر المغناطيس لإمكان جذبها الحديد ، (٢) وفي نص آخر : أن طاليس يقول بأن النفس مخالطة للكل وأن للكل مملوء روحانية (٣) ثم يذكر هذا الكتاب أيضا الفيلسوف هيسون آخر ممثل للمدرسة الايونية وتلميذ متأخر لطاليس ، تابعه في قوله بأن الماء أصل الوجود ، وذهب إلى أن النفس ماء ، والذي أداه إلى هذا القول

(١) أرسطو : كتاب الطبيعة ونسفة الدكتور بدوي ج ١ ص ٢٢٨ .

(٢) أرسطو كتاب النفس ص .

(٣) نفس المصدر ص ٢٦ .

مارأى من « أن النطفة أرطب جميع الأشياء » (١)

بل إننا نرى صورة أوضح لطاليس في كتاب انتشر في العالم الإسلامي ، بل كان صدرا الكبير من مؤرخي الفلاسفة الإسلاميين كجابر بن حيان والشهرستاني والمتقدمي والشهر زوى ، وهذا الكتاب هو كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس فقد نقل فلوطرخس للمسلمين أن « ناليس الذى من أهل ملطية ، فإنه يرى أن المبدأ والاسطقس شىء واحد » (٢) ، ثم يشرح فكرته عن المبادئ وماهى : فيقول « أما ناليس المالطى فإنه قال « إن المبدأ أول الموجودات ، وقد يظن أن هذا الرجل أول من ابتدأ الفللفة أو به سميت فرقة الايونين فقد كان للفللفة انتقال كبير وهذا الرجل تغلف بمصر وصار إلى ملطية ، وهو شيخ وهو يرى أن الكون كله من الماء ، وينحل إلى الماء ويشرح فلوطرخس لى مادعا طاليس إلى هذا القول ويورد أدلته الثلاثة وأولها « أنه وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب الذى هو المتى ، كما وجد أن مبدأ جميع الأشياء من الرطوبة . ودليل ثان هذا أنه وجد النبات بالرطوبة يتنذى ويشعر وإنه إن عذمت الرطوبة جفت وبطأت ودليل ثالث أن النار نفسها أعنى حرارة الشمس والكواكب - تتنذى بينار المياه . وكذلك العالم بأسره » ثم يقدم فلوطرخس مصدر فكره طاليس في الشعراء اللاهوتيين من قبله وأنهم هم معروس . فيقول « وقد يرى امرس الشاعر هذا رأى ، إذ يقول

(١) نفس المصدر ص ١١ ، ١٢ وانظر ايضا الآراء الطبيعية لفلوطرخس من ١٧٣-١٧٥

(٢) فلوطرخس الآراء ص ٩٦ .

أو قانوس كأنه عمل ، ولهذا الكل ، (١) ويذكر فلوطرخس في موضع آخر أنه
 ثالثيس كان يرى « أن الله هو عقل العالم » ، (٢) ولعله يشير بهذا أن تصور
 ثالثيس لله هو تصور مادي ، هو العالم بأسره وهي الأحادية المادية المعروفة
 عن المدرسة الأيونية كما يذكر فلوطرخس أيضا أن ثالثيس يقول « أن داهونن
 هي جواهر نفسانية ، وإيراون هي الأنفس المفارقة للأبدان فالخيرة منها هي
 الأنفس الفاضلة ، والشريرة منها هي الأنفس الرديئة ولم يكن هذا رأي
 ثالثيس بالذقة أن طاليس قال إن في كل شيء نفسا ولكنه لم يتكلم عن أنفس
 فاضلة وأنفس شريرة . لقد عرف هذا بعده ، ولم يكن لدى الإسلاميين منهج
 قديم يبينون به نسبة الآراء الفلاسفة إلى واضعها . ولكن فلوطرخس يورد
 أيضا أن ثالثيس يقول « إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة ذاتها » ، (٣)
 ولكن فلوطرخس ما ثبت أن يبين آراء طاليس المادية فيذكر أن طاليس يقول
 في الضرورة هي من الأشياء التي في غاية القوة لأنها تقوى على الكل » (٤)
 ويشير إلى قول ثالثيس الأحادي « أن العالم واحد فقط » (٥) ثم يورد
 فلوطرخس آراء ثالثيس المختلفة في المسائل الطبيعية في صورة حقيقة فأنا انتقلنا إلى
 انكسندريس ، نجد مؤرخي الفلاسفة الإسلامية يذكرونه تحت اسم انكسندريس
 أو أنا كماندروس ويعرفون أنه من ملطية ، وأنه أستاذ فيثاغورس . فيذكر

(١) فلوطرخس : الآراء ص ٩٧ ، انظر أيضا ص ٩٩

(٢) نفس المصدر ص ١١٣

(٣) نفس المصدر ص ١٥٦

(٤) نفس المصدر ص ١٢١

(٥) نفس المصدر ص ١٢٥

المبشر بن فانتك أن فيثاغورس توجه إلى مليطون (أى ملطية) ليتعلم الحكمة من الحكيم اناكساندروس والمهندسة والمساحة والنجوم . كما يذكر أيضا أن ديجوناس الفيولوني ، الفيلاسوف الطبيعي كان من تلامذته . (١)

أما عن فلسفته فإن الشهر زورى قد عرف قوله باللامتاهى وإن لم يكن الشهر زورى دقيقا في تعبيره فيقول « وكان رأيه أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى الذى لانهاية له ، ومنه كان الـكون وإليه ينتهى الـكل » ونحن نعلم أن انكسندريس لم يعرف فكرة الخالق كما لم يعرف فكرة الله ، ولم يسم اللامتاهى بالله . ولكن الشهر ستانى كان أقرب إلى تصوير مذهب انكسندريس حين يقول إن أصل الأشياء عند انكسندريس جسم موزع الكل لانهاية له . وأن انكسندريس لم يبين ماهية ذلك الجسم ، هل هو من العناصر أم خارج عنها . (٢) ويمزج الشهر ستانى بين مذهب انكسندريس ومذهب انكسانس ونظرية انكسانس ونظرية انكساغوراس فى العقل حين يطلق مذهب انكسندريس على لسان تلميذه انكسانس فيقول إن انكسانس يذهب إلى أن الله أزلى لأول ولا آخر وهو مبدأ الأشياء ، لا يبدؤه . وهذا تعبير فى صورة الاسلامية .. عن لامتاهى انكسندريس . ثم يضى على هذا اللامتاهى صفات الألوهية عند بعض الفرق الاسلامية : فهو المدرك من خلقه أنه هو فقط ، ولا هوية تشبهه وكل هوية فبدعة منه ، وهو الواحد لا عن طريق العدد أوليس بواحد الاعداد

(١) المبشر بن فانتك : مختار الحكم ص ٧٣١

(٢) الشهر ستانى : الملل والنحل ج٢ ص ٢٥٣

لأن واحد الأعداد يتكرر . وبزيد صفات أفلاطونية محدثة لهذا اللامتناهى وهذه الصفات محدثة لهذا اللامتناهى أن كل ماظهر في «حد الإبداع» قدأبدعت صورته في علمه الأول ، والصور عنده لانهاية أزليه بأزليته ولا تتكرر ذاته بتكثير المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها ثم إن الله صورة العنصر بوحديته . ثم إن صورة العقل انبعثت عنها يدعته ، أى بابتداع الله أيضا فرتب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة - دفعة واحدة . ويشبه انكسندريس في رأى الإسلاميين بمحدث الصور في المرآة الثقيلة ، بلا زمان ولا ترتيب ، ولكن الميولى لا تتحمل قبول تلك الصور دفعة واحدة بلا ترتيب ولا زمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب ، عالم بعد عالم ، ولم يزل العقل في تلك العوالم ، حتى تقصت أنوار الصور في الميولى وقصت الميولى نفسها وحدث هذا كيفاً ، فتكثف ، ولم تعد قبل النفوس الروحانية أو الحيوانية أو النباتية ، وكل ما تقبل الحياة والحى فهو يعد من آثار تلك الأنوار . وبشبات العوالم المختلفة التى تحدث إنما بقدر ما فيها من تلك الأنوار ، والا لما ثبتت طرفة عين ، ويقضى ثباتها إلى أن يضى العقل جزءه المختلط بها ، وتضى النفس جزءها المتمزج بها فإذا أضنى العقل والنفس أجزاءها ، ونزت أجزاء تلك العوالم وفسدت وبقيت مظلمة ، وقد حرمت القليل من نور العقل والنفس الذى كان فيها ، وبقيت النفوس الشريرة في هذا الظلام بلا نور ولا سرور ولا روح ولاراحة ولاسكون ولا سلوة (١)

ولكن هل هذه هي الصورة الوحيدة التي عرفها الإسلاميون من انكسندر ديس
إننا نعلم أن كتب أرسطو قد نقلت إلى العربية وعرف الإسلاميون في ثناياها آراء
انكسندر ديس وقد أوردنا من قبل نصا من الكتاب الذي نقله إلى العربية خنيز بن إسحق
وفي هذا النص تبين لآراء فلاسفة ملطية الثلاثة، طاليس وانكسندر ديس وانكسانس
بل إن أرسطو طاليس في هذا الكتاب ينتقد الطبيعيين الحقيقيين، ثم إنه وهو بعد قد هم
يورد آراءهم، إنه يعرض أيضا آراء انكسندر ديس بالذات في الأضداد فيقول :
« وقوم قالوا إن الأضداد موجودة في الواحد ومنه تنتفض - أي تكمن وتظهر -
فيخرج على قول انكسندر ديس (١) بل إن عرضا أدق لرأي انكسندر ديس في
المبدأ الأول (٢) ثم نجد أيضا صوره متبعة لانكسندر ديس في كتب أرسطو
النفس والآمار العلوية والسماء ولكن على افتراض أن ترجحات هذه الكتب لم تكن
غير متيسرة لدى الباحثين، فإن كتابا آخر كان منشرا لديهم وهو كتاب
« الآراء الطبيعية لفلو طرخس » عرفوه كأهم مصدر للتراث اليوناني وسأعرض
دائما صورة اليونان عند المسلمين من خلال هذا الكتاب .

أما صورة انكسندر ديس عند فلو طرخس فهي « وأما انكسندر ديس الملطي
فهو يرى أن مبدأ الموجودات هو الذي لا نهاية له ، وأن منه كان كل الكون وإليه
يتسوى الكل . ولذلك يرى أن تكوين عوالم بلا نهاية ، وتفسد وترجع إلى الشيء .

(١) أرسطو الطبيعية ج ١ ص ٣٤ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٢ - ٢١٨ .

القي عنه كان . ويقول إنه بلا نهاية لئلا يلزم قصان ويكون دائما (١) وهذا هو جوهر مذهب انكسندريس في اللاتاهى - وهو لا نهائى الحكم . ويذكر فلوطرخس أيضا عنه أنه يرى أن السموات إلى مالا نهاية هي آله . ويسود فكرة انكسندماندريس في ظهور الاحياء ، أن الحيوانات الأولى تولدت في الرطوبة وأنة كان يخشاها مثل قشور السمك ، فلما أنت عليها السنون ، صارت إلى الجفاف واليبس ، فلما تقشر ذلك القشر ، صارت حياتها زمنا يسيرا ، (٢) عرف الإسلاميون إذن أول تفسير لنشأة الاحياء وأن الاحياء منطوية من اللامتجانس إلى عالم الاحياء اللامحدود . وقد زود المقدسى هذا النص وذكره (٤) . أود أن انتهى من هذا كله ، أن هناك صورة صحيحة لانكسندريس وصورة مشوهة وأخذ الإسلاميون بالصورة المشوهة .

وإذا انتقلنا إلى بحث مدى معرفة المسلمين بانكسنانس نجد نفس الأمر . نجد صورة مشوهة وصورة حقيقة ، أما الصورة المشوهة ، فهو أنه نسب إليه أيضا القول بلامتناهى انكسندريس في صورته الإسلامية . حقا أن انكسنانس ذهب كما ذهب أستاذه إلى أن المادة الأولى واحدة لامتناهية ، واختلف معه قط في أنها لا معينة ، ذهب انكسندريس إلى أنها معينة وأنها هي الهواء ولكنه لم يصف على المادة الاولى معينة ما أضفاه الإسلاميون - على لسانه ولسان انكسندريس

(١) فلوطرخس الآراء الطبيعية ص ٩٨

(٢) نفس المصدر ص ١١٣

(٣) نفس المصدر ص ١٨١

٤ المقدسى : البدء : ج ٢ ص ٧٤ - ٧٥

إليها - ولكن حتى في هذه الصورة المشوّهة تنبه المؤرخون الإسلاميون إلى أنه يقول بأصل للوجود هو الهواء ، ونقل عنه أيضاً أن أوائل المبدعات هو الهواء ومنه يكون جميع ما في العالم من الأجرام العلوية السفلية ، وما كون من صفو الهواء المحض لطيف روحاني لا يدثر ، ولا يدخل عليه الفساد ولا يقبل الدنس والحث ، فما فوق الهواء من عوالم فهو من صفوه وذلك - عالم الروحانيات وما دون العوالم من العالم فهو من كدره وذلك عالم الجسمانيات كثير الأوصاف والأوضاع يتشبث به من سكن إليه فيمنه من أن يرتفع علوها ويتخلص منه من لم يسكن إليه ، فصعد إلى عالم كثير اللطافة دائم السرور ، ولعله جفيل الهواء أول الأوائل الموجودات العالم الجسماني . كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحاني (١) ولم يتكلم انكسائس على وجود عالمين عالم جسماني وعالم روحاني وليس في فلسفة تلك الاثنيّة وجود مبدأ أول لا تتهيأ أبدع العنصر وصورته ، ثم أبدع من صور العنصر العقل ، وأن هذا العقل إنما أبدعه من أنوار الصورة ، ثم مبدأ آخر هو الهواء أبدع منه عالم الجسمانيات .

هل وصل إلى الإسلاميين ما يحكيه ثيوفرسطس عنه .. كان انكسائس الملطي صاحباً لا تكسيندريس ، ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية . ولحسن لم يقل إنها لا معينة كإنكسيندريس بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء (٢) فمزج الإسلاميون بين الاثني واعتبروا قوله بأن المادة

(١) الثرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ - ٢٥٥

(٢) النشار : نشأة الفكر اللطفي عند اليونان ص ٣٠

الأولى الواحدة اللامتناهية هي الباري - هي الله، وأضفوا عليها صفات اللاهوتية من وحدة وماهية وقدرة . ثم اعتبروا الهواء هو مادة العناصر الجسمية يدع منها عالم بعد عالم . وصاغوا هذا جميعا في شكل أفلاطوني محدث غنوصي . وأخيرا يقول الشهرستاني . . وهو على مثال مذهب ثاليس إذا أثبت العنصر والماء في مقابلته ، وهو قد أثبت العنصر والهواء في مقابلته ونزل العنصر منزلة القلم الأول والعقل منزله اللوح القابل لنقش الصور ورتب الموجودات على ذلك الترتب وهو أيضا من مشكاة النبوة اقتبس . وبمبارات القوم ^(١) وهكذا أصبح انكسايانس من تلامذة الأنبياء والأصفياء ، وما أبعد هذا الكلام عن فيلسوف طبيعي من فلاسفة أيونيا ينادى بأحادية المادة ولا يخرج تفكيره عن تفسير مادي للوجود .

ولكننا نجد الصورة الحقيقية لانكسايانس عند الإسلاميين . صورة نراها في كتاب الطبيعة لأرسطو وقد عرفه الاسلاميون ، كما عرفوا كتب أرسطر المختلفة وفي كتاب الطبيعة بالذات عرض لمذهب انكسايانس . وأن المبدأ الأول عنده هو الهواء ^(٢) .

وأن تولد الأشياء إنما هو بالتكاثف والتخلخل ^(٣) ثم إن الاسلاميين عرفوا أيضا فيما أثبت الدكتور فزاذ الأهرواني النص الذي أورده أتيوس التورخ الجيوناني القديم عن انكسايانس كما أن النفس ، لأنها هواء تمسكنا ، كذلك التنفس والهواء يحيط بالعالم بأسره .

(١) الشهرستاني : الملك ص ٢٥٦

(٢) أرسططاليس : كتاب الطبيعة ص ٥ ج ١

(٣) نفس المصدر : ج ١ ص ٢٣ ، ٢٤ .

فيردد الشهر زورى هذا النص : اقباننى الملطى . وكان يرى أن أول الموجودات الخلوقة لبارى تعالى الهواء ، ومنه كان الكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس التى فىنا ، فإن الهواء الذى يحفظها فىنا ، والروح والهواء يسكان العالم ، ويرجع الدكتور الأهوانى أن الشهر زورى كان يرجع إلى كتاب قديم فى أخبار الفلاسفة من الذين أخذوا عن إينيوس ^(١) غير أننى أجزم بأن الشهر زورى أخذ نصه من فلوطرخس ، وأما اقباننى الملطى فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الهواء ، وأن منه كان الكل ، وإليه ينحل مثل النفس التى فىنا . فإن الهواء هو الذى يحفظها فىنا ، والروح ينبث فى العالم كله ، ^(٢) ويتكلم فلوطرخس عن آراء انكسپانس الطبيعية فى مواضع متعددة من كتبه وكيف يتحكم الهواء فى العالم ، وأن هذا الهواء الكثيف المقاوم يدفع الكواكب إلخ ^(٣) .

هذه صورة واضحة لأنكبانس ، ولكن الإسلاميين كما قلت فضلوا الصورة المشوهة له عن الصورة الحقيقية ، ولكن من الثابت أن كلتا الصورتين قد وصلتا إليهم .

٢ - الفيلسوفية :

أما عن فيثاغورس فقد عرف المؤرخون السلون حياته معرفة طيبة . وترك لنا المبشر بن فاتك فى كتابه مختار الحكام ومحاسن الحكم ^(٤) صورة

(١) الدكتور الأهوانى : لجر الفلسفة اليونانية من ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) فلوطرخس : الآراء الطبيعية من ٩٢ .

(٣) نفس المصدر : من ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٢ .

م (٤) المبشر بن فاتك : مختار الحكم من ٥٢ - ٧٢ .

مطولة حياة فيثاغورس ودعوته ، ومدرسته وجاعته ونظامها وحكاية ابن أبي أصيبعة^(١) أما اللغظي فقد ترك لنا اقترعة قصيرة ولكنها في غاية الدقة عن فيثاغورس^(٢) ثم احتفظ لنا ابن مسكويه في كتابه جاويدان خرد بوصية فيثاغورس المعرفة بالذهية ، وهي إن كانت منحوة ، غير أن بها الكثير من الأخبار الفيثاغورية القديمة^(٣) . ثم وصلت الفيثاغورية القديمة للإسلاميين خلال كتب أرسطو - كما قلت - الطبيعية وما بعد الطبيعة والآثار العلوية ثم يعطينا فلوطرخس في الآراء الطبيعية صورة واضحة لفيثاغورس فيرى أنه كان « فلسفة مبدأ آخر ، وهو من بوذاغورس بن منارخس من أهل ساميا . وهو أول من سعى الفلسفة بهذا . وكان يرى أن المبادئ هي الأعـداد والمعادلات ، وكان يسميها هندسات ... الخ ، ، ، »^(٤) . وأن فرقة فيثاغورس سميت إيطاليتي لأن فيثاغورس كان مقبياً بإيطاليا لأنه انتقل من ساس التي كانت موطنه^(٥) . ثم يذكر أن فيثاغورس كان يرى أن المبادئ من الواحدة ، وهي الألهة والحير ، وأنها طبيعة الواحد . وهي العقل وأن الثانية التي لاحدها هي التي تسمى دواراً - وهي الشر وفيها الكثرة النصرية والعالم المبصر^(٦) - وكان يرى أيضاً أن المنصر بأجمعه متغير مستحيل سيال متقل^(٧) كما أن فيثاغورس يرى أن الشيء المحيط بالكل يسمى عالماً . أما

(١) ابن أبي أصيبعة : حيون ج ١ ص ٣٧ .

(٢) اللغظي : أخبار السوء ص ١٧٠ .

(٣) ابن مسكويه : جاويدان خرد ص ٢٢٥ - ٢٢٨ .

(٤) فلوطرخس : الآراء ص ٩٩ .

(٥) نفس المصدر : ص ١٠٢ .

(٦) نفس المصدر : ص ١١٣ .

(٧) نفس المصدر : ص ١١٥ .

قوله في النفس فإنه يرى أنها عدد بحرك ذاته (١٥٦) وأن الحى والناتق في النفس غير فاسد ، وأن النفس ليحت الإله ، ولكنها ملك الإله السرمدي ، وأما جزؤها الذى ليس بناتق فإنه فاسد (١٦٣) ثم إن الكتاب يتلى بعد ذلك بأخبار فيثاغورس والفيثاغوريين . ويمدد آراء فيلا لاوس ويورد آراءه في فناء العالم وأنها على طريقين أحدهما من السماء بنار تشعل سنة والآخريهما قمرى باقلاّب وانسكاب الماء ، وأن البحارات هى غذاء العالم (١٣٧) ثم إننا نعلم أن آراء الفيثاغورية وصلت صحيحة خلال محاوره فيدن ، وقد قلت هذه المحاوره إلى العالم الاسلامى أيضا .

غير أن الصورة المشوهة لفيثاغورس ما لبثت ان انتقلت إلى المسلمين ، في صورة الفيثاغورية الجديدة ، أما عن مذهبه فينقله الشهر ستانى إنه يدعى أنه شاهد العوالم بحسه وحدسه الفلكى ، وبلغ في الرياضة إلى أن صنع حفيف^(١) للفلك ، ووصل إلى مقام الملك وإنه ذكر ماسم قطأذ من حركاتها ولا رأى شيئا قط أبهى في صورها وهيئاتها^(٢) وأن الأشياء الملمذة للنفس تأتيه حسدا إرسالا كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع ، فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلبا^(٣) هذه الألحان السماوية إذن هى التى قادته إلى تسمع الحقيقة ، فما هى الحقيقة عنده ؟ .

هنا يضع الإسلاميون على لسانه المذهب الفيثاغورى الحديث . وهو مذهب خليط من الأفلاطونية والفيثاغورية ، مذهب يبنى الفكره الأخلاقية الأفلاطونية

(١) الشهر ستانى ٢ ص ١٦٧ أنظر أيضا ص ٢٨٨ .

(٢) القسطنطى : أخبار النساء ص ١٧١ .

وأن من ينبع الألهة فهو سعيد . ومن ينبع الأشياء الغاية فهو شقي ، وعلى هذا المذهب الأخلاقى شبه الصوفى ترتفع عدبة تحاول أن تعين طبيعة الحقيقة العليا المتسامية بالأعداد وخواصها . ويمثل هذه الفيثاغورية الحديثة مودراتس القارنى وقد كتب مودراتس يقول إن نظرية الطبيعة التى عرضها أفلاطون فى تيمائوس هى نظرية فيثاغورية وأنهم - أى الفيثاغوريون - هم الذين قولها لأفلاطون ، . ويلاحظ برمييه أن نظرية الحساب الميثافيزيقى لمودراتس هى ترجمة عددية أو تعبير عددي عن الميثافيزيما الافلاطونية . وهى تقرر بأن الصور المختلفة للحقيقة هى تغييرات أو صور أو درجات للواحد البدأى . هناك الواحد الذى لا يتجاوز الوجود أو الماهية وواحدتان هو الوجود الحقيقى أو المقول - أى المثل - وواحد ثالث - هو النفس المشاركة للمثل ، وتحت ثلوث هذا الواحد - المادة التى تشارك المثل ، ولكننا ننظم على مثالها . هذه النظرة للوجود أصبحت فيما بعد النظرة الأساسية للافلاطونية الحديثة . أما تفسير الوجود بالأعداد ، فهو حمل رمزى ، ذلك أن الله لا تستطيع أبداً بوضوح - فيما يرى مودراتس - أن تنتقل إلينا العناصر الأولى ، فلبجأ الفيثاغوريون إلى الأعداد لتوضيح هذه العناصر فاعتبروا العدد واحد « علة الاجتماع » والعدد اثنين « علة الانفصال » فالفيثاغوريون إذن لم يعرفوا كعلم قلم بذاته . وإنما كنهج لتوصيل إلى الحقيقة اللاعنونة وقد أصابت الفيثاغورية فى كتب فيدون الذى استفاد بتيماوس وقد رأينا من قبل كيف اعتبرها مودراتس علفا فيثاغوريا بحتا ، وهو يطلق على الخواص العددية فى النفس وقد

كان من أهم رجال الفيشاغورية الحديثة نيقوماخس وتراها مشبوه في كتابه
« اللاهوت الرياضى » (١)

وقد وصلت هذه الفيشاغورية إلى العالم الإسلامى ، وهى تستند على
الفيشاغورية الأولى ثم تختلط بها إفلاطونية ، وفى عصر متأخر أى فى زمن
أفلوطين اختلطت بالأفلاطونية الحديثة. ولا شك أن الإسلاميين عرفوا الفيشاغورية
المحدثه معرفة كاملة ، بل إنهم عرفوا أيضا نيقوماخس الفيشاغورى وإن كانوا
قد اعتبروه « نيقوماخوس أبو الفضل أرسططاليس » وأخذ عنه علم المدد
والنظم ، واشتهر بعد ذلك ولا يعرف بين حكماء اليونان إلا بالفيشاغورى (٢).

وهذا هو المذهب الفيشاغورى الجديد مختلطا بالأفلاطونية المحدثه يقدمه
الشهر ستانى لى - منسوباً إلى فيثاغورس « ابن منارخس من أهل ساميا
(أى ساموس) ويذكر أنه كان فى زمن ساجان بن داود عليه السلام ، وأنه
أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وأنه كان يقول فى الألحيات أن الله واحد لا
كألآحاد . فلا يدخل فى العدد . ولا يدرك من جهة العقل . ولا من جهة
النفس ، لا يدركه الفقه العقلى ولا يصفه المنطق النفسى ، إنما هو فوق الصفات
الروحانية ، لا تدرك ذاته ، وإنما ندركه بآثارة وصنعه وأفعاله ... وكل عالم
من العوالم يدركه بقدر ما فيه من آثار تظهر فيه ، فيصفه . فالموجودات
التي خصصت بآثار مادية تصفه وصغاروحانيا . والموجودات التي خصصت

(١) Bréhier : Histoire de Philosophie - T.I-P.4.0 - 441 .

(٢) التقطى : أخبار العلماء ص ١٧١ .

لآثار مادية تصفه وصفا ماديا . والموجودات متفاوتة في وصفها له وإدراكها لحقيقته . فقد جبل الحيوان على آثار خاصة به فينت لهجته . وفطر الإنسان على آثار خاصة به فيصفه بفطرته . والناس أيضا متفاوتون في قدرهم فكل واحد منهم بصفة تبعا لقدرته ، ويقدره من خصائص صفته .

ويقسم فيثاغورس - في نظر الشهر ستاني ، الوحدة إلى قسمين - وحدة الله وهي وحدة الإحاطة بكل شيء ، وحدة الحكم على كل شيء ، وهي وحدة تصدر عنها الإحاطة في الموجودات والكثرة فيها ، وإلى وحدة مستفادة من الغير وهي وحدة المخلوقات . وتقسمها أيضا إلى . وحدة قبل الدهر . ووحدة مع الدهر . فالوحدة التي قبل الدهر هي وحدة الله . والوحدة التي مع الدهر هي وحدة العقل الأول والوحدة التي بعد الدهر هي وحدة النفس . والوحدة التي قبل الزمان هي وحدة النفس . والوحدة التي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات . وتقسمها أيضا إلى وحدة بالذات ووحدة بالعرض . فالوحدة بالذات ليست إلا الله - مبدع الكل ، الذي تصدر منه الواحدانية في العدد والمعدود .

والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ للعدد وليس داخلا فيه ، وإلى ما هو مبدأ للعدد وهو - داخل فيه ، والأول كالوحدة للعقل الفعال لأنه لا يدخل في العدد والمعدود ، والثاني ينقسم إلى ما يدخل فيه كالجزء له ، وإلى

الاثنين إنما هو مركب من واحدتين ، وكذلك كل عدد مركب من أعداد لا محالة ، وحينما ارتقى العدد إلى أكثر ، نزلت نسبة الوحدة فيه إلى أقل وإلى ما يدخل فيه اللازم له كالجزم فيه وذلك لأن كل عدد محدود لن يخلو قط عن وحدة ملازمة فإن الاثنين والثلاثة في كونها اثنين وثلاثة وحدة ، وكذلك المعدودات من المركبات والبسائط وحدة ، أما في الجنس أو في النوع أو في الشخص كالجوهر في أنه على الإطلاق ، والإنسان في أنه إنسان ، والشخص المعين - مثل زيد ، في أنه ذلك الشخص بعينه ، فلم تنفك الوحدة عن الموجودات قط وهذه وحدة مستفادة من وحدة الله ، لزم الموجودات كلها ، وإن كانت له ذاتها متكررة وإنما شرف كل موجود بقلية الوحدة فيه وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكثر (١) .

هذا مناسب إلى فيثاغورس وهو يبين إلى أي حد اختلطت المسائل لمن التراث الفلسفي اليوناني لدى الإسلاميين فالنص أفلاطوني محدث بحث ، اخلط بعشائنية ، وظهرت فيه مصطلحات أرسطو . وقد نسب إلى كل هذا فيثاغورس ، ثم يكاد يتبين لشهرستاني أثر فيثاغورس في فكرة الصورة والمادة الارسطايبستين - فيقرر أن لفثاغورس رأيا قد خالف فيه جميع الفلاسفة من قبله وخالف فيه من بعده من الفلاسفة ، وهو أن جرد العدد المحدود ، تجريد الصورة عن المادة ، وتصورة موجودا محققا وجود الصورة وتحققها ، ومن الثابت أن فيثاغورس لم يجرد العدد من المحدود ، ولكن هكذا تصوره أرسطو كما وكان هذا التصور من الأسباب المؤدية إلى فكرة الصورة والمادة .

غير أن الإيسلايين عرفوا - على أية حال - جوهر المذهب الفيثاغورس القديم أن الأعداد هي أصول الموجودات ثم ركبوا على هذا التعبير أرسطاطاليسية وفيثاغورية حديثة وأفلاطونية حديثة . ووصلوا أيضا إلى أن من أقوال فيثاغورس أن العالم تنم ، وناثرت طائفة من الفيثاغوريين إلى أن المبادىء هي التأليفات الهندسية على مناسبات عديدة ولهذا ناثرت المتحركات السماوية ذات حركات متناسبة لحنية ، هي أشرف الحركات وألطف التأليفات « ، وهنا ينسب إليهم الشهر ستاني المذهب الحروفى « ثم تعدوا من ذلك إلى الأقوال حتى صارت طائفة منهم إلى أن المبادىء هي الحروف المجردة من المادة ، وأوقفوا الألف في مقابلة الواحد والياء في مقابلة الاثنين إلى غير ذلك من المقابلات ، كما أدرك المسلمون أيضا أن الفيثاغوريين حين قالوا إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها في الذهن ، وحدوا بين عالمين - عالم الموجودات وعالم الأعداد ، وساعدوا على هذا أنهم لم يمثلوا العدد مجموعا حسابيا بل مقدارا وشكلا ، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من اتحاد ويرتبون هذه النقطة في شكل هندسى فالواحد النقطة ، والاثنين الخط ، والثلاثة المثلث . والأربعة المربع . أى أنهم خلطوا بين الحساب وبين الهندسة ومدوا في المكان ما لا امتداد له ، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة (١) عرف الإيسلايون هذه الفكرة الفيثاغورية القديمة . وأن فرقة منهم ذهبت أيضا إلى أن مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة ، والجسم مركب منها ، ووضعت النقطة في

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢ .

مقابلة الواحد ، والمخط في مقابلة الاثنين ، والمخط في مقابلة الثلاثة ، والجسم في مقابلة الأربعة ، وراعت هذه المقابلات في تراكيب الأجسام وتضاعيف الأعداد (١) . كما عرف الإسلاميون أيضا فكرتهم القديمة .. أن النفس تأليفات عديدة أولحية ولهذا تناسب النفس مناسبات الأُلحان ، والتذت بسماعها وهاشت وتواجدت بسماعها وجاشت . ولقد كانت قبل اتصالها بالبدان ، قد أبدعت من تلك التأليفات العددية الأولى ، ثم اتصلت بالبدان ، فإنه كانت التهذيات الخلقية تناسب الفطرة ، وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجية اتعانت بعالمها ، وانخرطت في سالكها على هيئة أجل وأكل من الأول (٢) بدل إن فيثاغورس يقول - عن الإسلاميين - « إنني عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبائع إلى عالم النفس والعقل ، فنظرت إلى ما فيها من الصور المجردة وما لها من الحسن والبهاء والنور وصمت ما لها من الحزن الشريفة والأصوات الشجية الروحانية (٣) ويرى أن عالمنا هذا يحترق القليل من الحسن لكونه ملول الطبيعة ، وما فوقه من العوالم أسمى وأشرف وأحسن وعرف الإسلاميون أيضا عن طريق أثولوجيا فكرة النفس عند الفيثاغوريين - فوصل إليهم أن النفس اتلاف الأجرام ، كالاتلاف الكائن من أوتار العود ، وذلك أن أوتار العود إذا ما امتدت - قبلت أنرا ما وهو الاتلاف ، وإنما صوا بذلك أن الأوتار إذا ما امتدت ثم ضرب بها المضارب حدث منها اتلاف

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٧٦

(٢) نفس المصدر : ج ٢ ص ٢٨٠

(٣) نفس المصدر : ص ١٨٨

لم يكن فيها والأوتار غير ممدودة ، وكذلك الإنسان إذا امتزجت أخلاطه واتحدت ، حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك الامتزاج الخاص هو حي البدن ، والنفس إنما هي أثر لذلك الامتزاج « (١) .

وهذا فعلا هو رأي الفيثاغورية في النفس ، ونرى هذه الفكرة المروضة بوضوح في فيلون ، وهو من أهم المصادر التاريخية عن الفيثاغورية .

عرف كل هذا - ولكن كما قلت - خلال أفلاطونية محدثة وأرسططاليسية بحيث يمكننا القول إن المذهب الفيثاغورى القديم لم يصل خالصا أبدا بل وصل خلال الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة والمثابئين المتأخرين ، وقد أضفى كل هذا مع فيثاغورس مسحة من قداسة عند أهل الفصوص في الإسلام .

أما مفكرو الإسلام الحقيقيون - من أهل سنة ومعتزلة وشيعة معتدلة فلم يقبلوا الفيثاغورية - اللهم إلا أخذ فكرة العدد اثني عشر وقداسته عند الاثنى عشرية ، واللهم إلا إذا وجدنا لهذا العدد الاثنى عشرى مخرجا من القرآن والسنة ، ولكن وجدت الفيثاغورية الحديثة أكبر تلامذة لها لدى الكثيرين من غلاة الشيعة والنصوية - كما قلت - ، فكان لفكرة الأعداد مكان كبير لدى طوائفهم المختلفة ، ثم أثرت الفيثاغورية الحديثة في الإسماعيلية ، والإسماعيلية مسلوبة على شكل خاص ، ثم سيطرت على كتابات إخوان الصفا ، وإخوان الصفا إسماعيلية قطعا . وقد آمن إخوان الصفا بأن لحركات أشخاص الأفلاك

أسوأنا ونعمات ، وأن أشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة الله وخاير عباده
 « يسمعون ويصرون ويقبلون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ،
 وتبجحهم ألحان أطيّب من قراءة داود للزبور في المحراب ونعمات أقد من
 نعمات أوتار العبدان الفصيحة في الإيوان العالي » وهذه التسيجات والقراءات
 والتبيلات هي نعمات وألحان حركات الأفلاك « وأن تلك النعمات
 والألحان من تذكر النفوس البسيطة التي هناك « أي الملائكة » سرور عالم
 الأرواح التي فوق الفلك ، والتي جوهرها أشرف من جواهر عالم الأفلاك ،
 وهو عالم النفوس ودار الحياة التي نعيمها كله روح وربحان ، في درجات الجنات ،
 كما ذكر في القرآن ، ولما وجد في عالم الكون حركات منتظمة لها نعمات متاسبة
 مفرحة لنفوسها ومشوقة لها إلى ما فوقها » .

وأخيرا يقول إخوان الصفا « إن في حركات تلك الأشخاص ونعمات تلك
 الحركات لذة ، وسرورا لأهلها مثل ما فيه نعمات أوتار العبدان لذة وسرور
 لأهلها في هذا العالم ، فعند ذلك تشوقت نفسه إلى الصعود إلى هناك والاستماع
 لها والنظر إليها ، كما صعدت نفس هرمس الثالث بالحكمة لما صفت ورأت ذلك
 وهو إدريس النبي عليه السلام ، وإليه أشار بقوله « ورفعناه مكانا عليا » (١)
 وهكذا نرى مزيجا من الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة - ممزجة
 بتفسير قرآني ، من واضعه هرمس الثالث أو المثلث بالحكمة - وهو في نظرهم
 إدريس - وهو في الحقيقة أمونيوس ساكاس - فيثاغوريا محدثا . ولم تصافف

(١) رسائل أخوان الصفا : ج ١ ص ١٥٢ ، ١١٨ .

رسائل إخوان الصفا أى قبول من فكرى الإسلام بل لقد أعلن المتكلمون شيعة وسنة ومعتزلة ، أنها إسماعيلية ، وضت لتفويض العقائد الإسلامية بما حوته من مذاهب يونانية وفارسية - أى غنصوية ، ونسبت دائماً إلى الباطنية والقرامطة . ولقد لمن المملون القرامطة والباطنية إلى يومنا هذا .

بل إن مجموعته من الفلاسفة والمناطقه كأبى سليمان محمد بن طاهر بن بهرام الجستاني المنطقي هاجم فكرة المزج التي قال بها إخوان الصفا بين الفلسفة التي هي علم النجوم والأفلاك والمقادير والمجسّات وآثار الطبيعة والموسيقى الذي هو معرفة النفس والانبعاث والفقرات والأوزان والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالأضافات والكميات والكميات في الشريعة » وإن يربط الشريعة في الفلسفة » ويرى أن هذه لثروة ولطخة واضحة موحشة وعواقب مخزية » أن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحي وباب المناجاة وشهود الآيات وظهور المعجزات وفي أثنائها لا سبيل إلى البحث عنه والنقص فيه ، ولا بد من التسليم المدعو عنه والنبه عليه » .

تنبه إذن أبو سليمان المنطقي إلى ما فيه منهج الطريقين من خلاف ، فأحدهما السمع والآخر العقل . ثم إن الشريعة تستند على الأثر والخبر المشهورين بين أهل الله ويراجع إلى اتفاق الأمة وليس فيها حديث المنجم في تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ولا حديث الطبيعة الناظر في آثارها وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما الفاعل وما المنفعل منها وتمازجها وتنافرها ،

ولاحديث المهندس الباحث عن مقادير الأشياء ولوازمها ولا حديث المنطقي الباحث عن مراتب الألقوال والعلائق بينها .

ويرى أن الأمة اختلفت في الأصول والفروع والتفسير والتأويل والمبادئ والخبر والعادة والاصطلاح ولم تاجأ إلى الفلسفة لأن الله تعالى تم الهدى بنبيه صلى الله عليه وسلم ولم يخرج به بعد البيان الوارد بالوحى إلى بيان موضوع بالرأى ، ولم نجد هذه الأمة تفرع إلى الفلاسفة فى شىء فى دينها . إن الأمة اختلفت فى آرائها ومذاهبها ومقالاتها فصارت أصافا فيها وفرقا كالمترلة والمرجشة والشيعنة والسنة والخوارج فما فرعت طائفة من هذه الطوائف إلى الفلاسفة ولا حققت مقالاتها بشواهدهم وشهادتهم ، وكذلك الفقهاء الذين اختلفوا فى الأحكام من الحلال والحرام منذ أيام الصدر الأول إلى يومنا هذا ، لم نجد منهم تظاهروا بالفلاسفة واستصغروهم^(١) . فكان أبا سليمان السجستانى تنبه إلى الخلاف الكبير بين الفلسفة اليونانية والإسلام .

غير أن الفيثاغورية الجديدة تجد أيضا مكانا ممتازا فى آراء الطائفة التالية المتأخرة التى انفصلت عن الشيعة الاثنى عشرية مؤخرى ، ثم عن الإسلام كله وهى البهائية .

أما الفكرة الحروفية . وهى التى انبثقت عن الفيثاغورية الحديثة واعتمدت الحروف ترمز إلى أعداد أو الأعداد ترمز إلى الحروف كما اعتبر الحروف

(١) القطبى : أخبار العلماء ص ٥٨ - ٦٣ .

خصائص خاصة فقد أثرت في أفكار غلاة الشيعة وأفكار « الميم »
« والسين » و « العين » لدى الغلاة هي أفكار غنوصية متأثرة بأفكار
فيثاغورى حديث .

ثم يرى القفطى أن هناك آثارا فيثاغورية في فلسفة محمد بن أبي بكر
الرازي * توفي عام ٣١٠ هـ - ٩٢٢ م . وينسب إلى أن هذه الفلسفة صيغت على
مذهب فيثاغورى ، ولعله يقصد أنها لم تكن فيثاغورية قديمة ، بل اختلقت
بالفلسفة الطبيعية القديمة عامة (١) .

ويذكر المسمودي وهو يؤرخ ليحيى بن عدى * توفي عام ٣٦٤ هـ -
٩٨٥ م . أن يحيى قد درس مذهب محمد بن زكريا الرازي ، وهو مذهب
الفيثاغوريين في الفلسفة الأولى (٢) ، وأن مدرسة يحيى بن عدى كانت مدرسة
فيثاغورية . ويقرر المسمودي أيضا أن الرازي كتب قبل وفاته ثلاث سنوات ،
كتابا في ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيثاغورية (٣) .

ويرى ماكس مايرهوف أنه من المحتمل أن يكون الرازي قد أخذ الميل
إلى هذا الاتجاه الفلسفي عن تلميذ الكندي هـ - و أبو زيد أحمد البلخي
* المتوفى ٣٢٠ هـ - ٩٣٤ م ، وكان البلخي من شرقي فارس ، وقام بكثير
من الرحلات ، حتى قيل إنه سافر إلى بلاد الهند ، وكانت له نزعة فيثاغورية
- كما يمكن استخلاص ذلك من بعض آرائه على الرغم من أن كتبه قد ضاعت

(١) القفطى أخبار العلماء ص ١٧١ .

(٢) المسمودي التنبيه والإشراف ص ١٢٢ .

(٣) المصدر السابق ص ١٦٢ .

كلها تقريبا ، فقلل البلخي كان المصدر الذي استقى منه الرازي آراءه الفيثاغورية الحديثة (١) ومن المؤكد أن الرازي درس على البلخي كما يقول ماكس مايرهوف . يقول ابن النديم : «لأنه قرأ الفلسة على البلخي ، وأن البلخي هذا كان من أهل بلخ يطوف في البلاد ويجول الأرض حتم المعرفة بالفلسة والعلوم القديمة» وأن الرازي ادعى كنهه لنفسه ، وكانت هذه الكتب موجودة بخراسان (٢) ويذكر لنا ابن أبي أصيبعة أن التلميذ الآخر للكندي هو أحمد بن الطبيب السرخس (المتوفى عام ٥٢٨٦) ترك كتابا في «وصايا فيثاغورس» (٣) بل إتنا نجد أيضا في كتابات أستاذ المدرسة أي الكندي نفسه (توفي بعد عام ٢٥٧ - ٨٧٠ م) رسائل ذات نزعة فيثاغورية محدثة - كرساليه - في تأليف الأعداد . وفي التوحيد من جهة العدد ، ثم كتبه الموسيقية هي فيثاغورية محدثة ككتاب ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية (٤) وكان الكندي مشهورا بجانب الفلسة والطب بعلم الحساب وتأليف المحوم وطبائع الأعداد وعلم للنجوم ، وهذا المزيج كله من الدراسات يكون بجانب اتجاهه المثاني أو الأفلاطوني المحدث ، يكون أيضا اتجاهها فيثاغوريا توضح لدى تلامذته من بعده .

(١) التراث اليوناني : ص ٢٨٣ ٨٤ .

(٢) ابن النديم . الفهرست ص ٤٣٠ وابن أبي أصيبعة : حيون الألياء ج ١ ص ١٢٣

(٣) ابن أبي أصيبعة : ج ١ ص ١٢٥ .

(٤) ابن النديم الفهرست ص ٢٧٢ - ٢٧٣ .

ولعل بن كريب - أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين إسحق بن إبراهيم بن يزيد الكاتب - كان أيضا من الفلاسفة الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغوري الحديث فابن النديم يذكر أنه كان من جلة المتكلمين ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، ولعل المقصود بالفلسفة الطبيعية هنا الفيثاغورية ، فقد نشأ في أسرة يتماهى أفرادها الهندسة^(١) ويذكر أيضا أنه كان مؤسس أول مدرسة فلسفية في بغداد^(٢) ومن المحتمل كثيرا أن تكون هذه المدرسة فيثاغورية . أود أن أتهى من هـ - ذا كله إلى أن الفيثاغورية القديمة عرفت في ثانيا الفيثاغورية الجديدة ، وكان لها أنصارها القلائل ، ولكن الإسلام في أشخاص مثليه من متكلمين لم يقبلوا أبدا هـ - ذا الاتجاه ، وكان إخوان الصفا مثليه . فاعتبروا إسماعيلية وقرامطة ، وهو جرت مدرسة السكندى أو من اعتنق الفيثاغورية من هذه المدرسة ثم دمج أبو بكر الرازى بالإنحاد سواء لاتجاهه الفيثاغورى أو لاتجاهه الأفلاطونى الواضح ، ولفظ من دائرة الجماعة الإسلامية .

٣ - المدرسة الايلية

أما المدرسة الايلية ، فقد عرفها الإسلاميون معرفة طيبة - وعرفوا جميع رجالها كسانوفان وبارمينيدس وزينون وميليسوس ، وقدمت لهم المصادر اليونانية المترجمة معلومات وثيقة ومؤكدة عن كل من فلاسفة المدرسة .

أما اكانوفان - فقد عرفه الإسلاميون تحت اسم (اكنوفانس) .

(١) ابن النديم القرن ٣٨١ والقفلى : أخبار العلماء : ص ١١٧ وابن أبي أصيبه

مجلد ١ ص ٢٢٤ .

(٢) المسردى : التبية ص ١٢٢ .

وذكروا أنه يقول (أن المبدع الأول هوته أزلية دائمة ديمومة القدم ، لا تدرك بنوع صفة منطقية ولا عقلية . لانه مبتدع كل صفة) ونحن نعلم أنه ينبى لكأنوفان هذه الفكرة . ثم يقولون عنه (وهو لا شئ) ومعنى هذا أنه (بسيط لا مركب معه) وذلك « إذ قلت لا شئ . معه فقد نفيت عنه أزلية الصورة والمهيولى - أى صورة وهيولة الموجودات - وكل مبدع من كل صورة وهيولى وكل مبدع من صورة فقط ، ومن قال إن الصورة أزلية مع إنيته فليس هو فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فعند إظهار ذاتها ظهرت العوالم وهذا محال » (١)

وهذا فهم لا بأس به للمذهب وإن كان قد عبر عن الوجود موجود ، ولا شئ . غير الوجود بالتمهير الإسلامى المستمد من حديث لرسول صلى الله عليه وسلم « هو ولا شئ . معه » .

أما من بارمنيدس فقد عرفه الإسلاميون وعرفوا مذهبه فى الوجود فنقل إليهم كتاب الطبيعة لارسطوطاليس فكرة بارمنيدس ومليوسوس الرئيسية « أن الوجود واحد وغير متحرك » (٢) ثم قد أرسطوطاليس لهذه الفكرة (٣) كما قدم لهم نفس الكتاب فكرة بارمنيدس فى تنهى الوجود (٤) وفى أنه واحد (٥) وأنه يقال مطلقا (٦) . أما فلوطوخس - وهو مصدر كبار مؤرخى

(١) أشهر ثانى : الملك ج ٢ ص ٢٢٠ .

(٢) ارسطوطاليس : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥ .

(٣) نفس المصدر : ج ١ ص ٧ ، ٨ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ١١ ، ١٣ .

(٥) نفس المصدر : ج ١ ص ١٧ .

(٦) نفس المصدر : ج ١ ص ٢١ ، ٢٢ .

الفلسفة اليونانية الإسلاميين كما قلنا - كالكهر ستاني والمقدمي والشهرزوري - فإنه يعرض لهم في آراء الطبيعيين مذهب بارمنيدس متكاملا فهو يذكر ه أنه بارمنيدس وماليسيس وزينون كانوا يطلوه الكون والفساد ، لأنهم يرون أن الكل غير متحرك ، (١) وأن بارمنيدس يرى أن ترتيب العالم مثل أكلة مضفورة مركب بعضها على بعض ، وأن منها ماهو من جسم مخلخل ومنها ماهو من جسم متكاثف وأنه منها ماهو خليط من نور وظلمة (٢) ثم يذكره تحت بارمنيدس - وكذلك عرف عند المسلمين أيضا ويقول إنه يرى أن القمر مساو عطلة الشمس وأنه يستدير منها (٣) كما يورد أيضا في سبب تلبله عدم حركة الأرض ، أنه لما كان بعد الأرض عن الجهات كلها متساويا ، ولم تكن له علة تدعوها إلى أن تميل من جهة من الجهات ، لذلك صارت تتوج فقط ، ولا تتحرك (٤) - ثم يتلى الكتاب بعد ذلك في الظواهر الطبيعية والطية وغيرها .

ولا تقل معرفة الإسلاميين لزينون عن معرفتهم لبارمنيدس . قد قل لهم بعض حججها في كتاب الطبيعة (٥) ثم نرى يحيى بن عدي في تعليقه على كتاب الطبيعة ، يورد حجة زينون .

« إن كانت الحركة موجودة لزم أن يقطع مالا غاية له في زمان متناه لأجل

(١) : فلوطرخس ، الآراء الطبيعية ص ١٢٠ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٢٨ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٢٨ .

(٤) نفس المصدر : ١٥٢ .

(٥) ارسطوطاليس : كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٨٢٠ ، ٢٨٣ .

أن النقط التي على العظم بلا نهاية،^(١) ويذكر بعضها ثم يعرض أرسطو نفسه لنقد آخر لزينون في إبطاله للحركة، ويفند في هذا النقذ حجة السهم المشهورة في تراث زينون الفلاني^(٢) ثم يعرض لنا عرضاً منهجياً : فيقول « إن حجج زينون في الحركة التي يعسر حلها أربع :

الأولى : منها قوله « أنه ليس حركة من قبل أن المتقل يجب أن يبلغ نصف الشيء قبل أن يصل لآخره » وقد عرض أرسطو لهذه الحجة في مواضع مختلفة لكتاب الطبيعة^(٣) .

الحجة الثانية : وهي التي تعرف بأخيلوس . وهي هذا أبداً بطل . احضاروا ، لا يمكن في وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحضاراً ، لانه يجب ضرورة أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الموضع الذي منه فصل الماررب فيجب ضرورة أن يكون الأبطاله أبداً افضل ما . وهذه الحجة هي تلك الحجة بعينها التي استعمل منها التصنيف (القسم الثانية) غير أن الفرق بينهما أن القسم هـا هنا للعظم الفاصل لا يكون بنصفين ، وإنما لزم ألا يكون الأبطالاً من قبل قوله يعني من قبل وضع زنتين أن العظم ينقسم بالفعل بلا نهاية . . .

وأما الحجة الثالثة : أن السهم ينتقل وهو واقف . وإنما لزم من قبل أخذه أن الزمان مؤلف من الآفات . فمن ذلك إن لم يسلم له ، لم يجب القياس .

(١) المصدر السابق : ج ٢ ص ٦٩٨

(٢) المصدر السابق : ج ٢ ص ٧١١

(٣) المصدر السابق : ج ٢ ص ٧١٢ وانظر إليها ٦٤٠

والحجة الرابعة: هي التي جعلها في الأمر الأعظام المتساوية التي تتحرك إلى جانب أعظام مساوية لها ضد تحركتها ، على أن تلك تتحرك من آخر الميدان . وهذه تتحرك من وسطه حركة مستوية السرعة . فبهي أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساويا لضعفه ...

يتبين لنا من هذا أن الاسلاميين قد وصلت إليهم حجج زينون كاملة ثم قد أرسطوها ، وبعض الشراح الاسلاميين يشرحون هذه الحجج ، ويردون قد أرسطوها (١) وتناول أرسطو في كثير من مقالات كتابه حجج زينون من التنفيذ (٢) .

كيف تناول الكتاب الاسلاميون زينون وفلسفته . أما المبشرين فانك فيكلم في كتابه عن حياة زينون ويقدم لنا وصفا طيبا لهذه الحياة من الناحية التاريخية ثم يورد بعض حكمه وآدابه ، ولكنه يعتبره مؤسس المدرسة الميقارية . يقول « وكان زينون مبدعا رأى الشيعة السماء ماغوريقي ، وهذا خطأ . ولكنه يذكر أن مذهبه ومذهب بارمنيدس كان « مذهب الغوامض » ويرى الدكتور بدوي محقق كتاب المبشر بن فانتك أن الغوامض تنفي الديالكتيك ، وأن هذه الفقرة من كلام المبشر بن فانتك مأخوذة من كلام ديوجانس اللايرس ، وفيه يذكر أن أرسطو يقول إن زينون هو مخترع الديالكتيك كما أن أناباذوفليس مخترع الخطابة . غير أن المبشر بن فانتك ينسب إلى أن حجج زينون قد أدت إلى نوع

(١) أرسطوطاليس : كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٧١٢ - ٧٢٢

(٢) نفس المصدر - نفس الجزء ص ٧٩٢ ، ٨٩٩ ، ٩٠٦

من الصفة . فيذكر أن لاقينوس السوفطاني كان تلميذا لزينون الحكيم (١) . ويرى البعلبكي أن طائفة من أصحاب زينون هم السوفطانية وأن تفسير هذا الاسم اليوناني هو المعالطة والتناقض (٢) .

أما الشهرستاني فقد ذكر زينون الأكبر ، وكان زينون الابن يدعى فضلا زينون الأكبر . ثم نسب إليه أقوالا لا تمت له بصلة ومن هذه الأقوال (أن المدع الأول صورة إبداع كل جوهر) ، وصورة دثور كل جوهر ، فإن علمه غير متناه ، والصورة التي فيه من الإبداع غير متناهية ، وكذلك صور الدثور غير متناهية ، فالعالم في كل حين ودهر (هل هذا تعبير عن الأصل الابن) بأن الوجود كامل ، ولا شيء خارج عنه ، ففيه كل شيء . ولكننا لا نعلم قولا لزينون وبارمنيدس عن علم الله ، ثم إن كليهما لم يستخدم اصطلاحا - الجوهر والصورة . ثم يذكر الشهرستاني قولا آخر ينسبه لزينون - وهو أن ما كان منها - أي العوالم - مشاكلا لنا ، أدركنا حدود وجوده ودثوره بالحواس والعقل وما كان غير مشاكلا لنا لم ندركه ، ثم يورد أقوالا لزينون في الكون والفساد . إن الموجودات باقية دائمة ، فأما أولها فتتجدد صورها ، وأما دثورها ، فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى - وذكر أن الدثور قد يلزم الصورة والهيولى معا - وقل أيضا : إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء . فإذ تغيرت السماء تغيرت النجوم أيضا . ثم إن هذه الصورة كلها بقاؤها ودثورها في علم البارئ تعالى ، والعلم يقتضي بقاءها دائما . وكذلك

(١) الشهرستاني فأنك : بخبار الحكم ص ٤٠

(٢) البعلبكي : ج ١ ص ١١٩

الحكمة تتمضى ذلك لأن بقاءها على هذا الحال أفضل. هل معنى هذا إنكار التنوير ، لقد ذهب زينون إلى هذا فعلا ، ولكنه لم يذهب أبدا إلى نظرية في العلم الإلهي تحدى بقاء الصور وبقائها . وأخيرا يذكر الشهرستاني أن زينون يذهب أن الله تعالى قادر على أن يغيّر العوالم يوما إن أراد وإن الأحكام المنطقية الجدلين دون الإلهيين قد ذهبوا إلى هذا الرأي وتقل عن فلوطرخس أن زينون كان يزعم أن الأصول هي الله والعنصر فقط . فأنه هو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المنفعل ^(١) وهذا أسلوب موسوم بالمذهب المثاني .

أما مليسوس آخر فلاسفة المدرسة الإلالية وأكثرها شهرة عند اليونان . فقد عرف أيضا في العالم الإسلامي تحت اسم «ماليس» أكثر وقد ذكره أرسطو طاليس في كتاب الطبيعة سواء . قرونا باسم بارمنيدس أو منفردا . ثم إن كتاب الطبيعة يميز بينهما أنهما يتفقان أن المبدأ واحد وليس متحركا ، ولكنهما يختلفان في أن بارمنيدس يذهب إلى أن المبدأ الأول لا ينتهائنا يذهب مليسوس إلى أنه غير متحرك . وعرف الشرح هذا وتناقضه في تعاليمهم على كتاب الطبيعة . ثم إن أرسطو يهاجم مليسوس أكثر من مهاجمه لبارمنيدس . وعرف الإسلاميون هذه المهاجمة وتناولوها أيضا بالشرح والتفصيل ^(٢) . ويذكر المبشر بن فاتك ماليس في موضوعين من كتابه ^(٣) .

(١) الشهرستاني . الملل ج ٢ ص ٣٢٠ - ٣٢٥

(٢) أرسطو : كتاب الطبيعة ج ٢ ، ص ٥ ، ٨ ، ١١ ، ١٣ ، ١٧
وواصلت أخرى متعددة في هذا الجزء .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤١ ، ٣١٧

نستطيع أن نصل إلى قيمة حاسمة هي أن الإسلاميين عرفوا
إلى حشد كبير فاسفة إيليا كما عرفوا أسماء رجالها ، ولكن اختلطت
- مذاهب هؤلاء الرجال - أحيانا - في كتب الإسلاميين بالفيثاغورية
لحدثة والأفلاطونية الحديثة ومتأخرى المشائين .

٤ - مدرسة التفهم : هيراقليطس

كانت المدارس السابقة لإرهاصات بظهور فيلسوف التغير - هيراقليطس -
أعظم فلاسفة اليونان قبل سقراط ، بل واحد من أعظم فلاسفة هذه الدنيا على
الإطلاق ، بما تركه من أثر نافذ في تاريخ الفكر الإنساني . وهنا يقابلنا المآل
التقليدي : هل وصلت آراء هيراقليطس إلى الإسلاميين ، وعلى أى صورة
وصلت ، وهل كان لها تأثير نافذ في فكرهم وفلسفتهم . قدم كتاب الطبيعة
لأرسطو للإسلاميين صورة متكاملة عن فاسفة هيراقليطس . وقدم لهم ما ظن
أرسطو مركز الدائرة في فلسفته وهو قوله إن أصل الوجود هو النار ، وأن
الوجود جسم^(١) . بل يورد أرسطو قول ايراقليطس - وهو كذا رسم عند
الإسلاميين : إن الأشياء كلها تصير في وقت من الأوقات نارا . كما قدم لهم
مذهبه « أن كل شيء قد يتغير من الضد إلى الضد^(٢) » كما أن كتاب أرسطو السماء
ينقل إلى الإسلاميين فكرة العمور - السكون والفساد - عند هيراقليطس -
يقنأون السماء « ومنهم من قال إنها تغدأ أحيانا ، وتكون حيناً ، وأنها دائمة
على هذه الجهة ، لا تقاوذ لذلك منها ولا انقطاع ، كقول امبدقليس من مدينة

(١) أرسطو كتاب الطبيعة ج ١ ص ١٤٠ ، ٨

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٣٠

اغراغيطس وكقول ايرقليطس من مدينة أنوس^(١) ثم ينقد أرسططاليس بعد ذلك قول من يقول « إن العالم يكون حيناً ويفسد حيناً » ، « وأن العالم دائماً لافناء له ، إلا أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة من صورة إلى صورة ، شبيه من استحال من الصبي إلى الرجل ، ومن الرجل إلى الصبي ، فمرة يفسد الصبي فيكون رجلاً ، ومرة يفسد الرجل فيكون صبياً »^(٢) ثم يعرض أرسططاليس رأي من يقولون : إن النار هي الأسطقس^(٣) ، وينقد هذا القول أيضاً .

• وفي كتاب النفس المترجم إلى العربية « أن ايراقليطس زعم أن الأولية قس محركة وكيف لا يقول هذا القول ، وهو القائل إن البخار ليس يجسم ، وعنه تكون سائر الأشياء ، وهو أبداً حار سائل . والمتحرك إنما يعرفه متحرك مثله ، وهكذا كان يرى مع كثير من الناس : أن الأشياء في حركة »^(٤) .

ولكن ما تليث صورة هيرقليطس أن تضع عند الإسلاميين خلال كتاب الآراء الطيحية لفلوطرخس بل ويذكر فلوطرخس للإسلاميين - الفيلسوف هباسوس ، وهو أحد الفلاسفة التاريخيين أيضاً . يقول وأما ايراقليطس وأباس « هباسوس » الذي ينسب إلى مطانطيس ، فذكر أن مبدأ الأشياء كلها من نار ، وابتهاؤها

(١) أرسطو : كتاب السماء ص ١٩٧

(٢) للصدر السابق ص ٢٠٠ ، ٢٠١

(٣) للصدر السابق ص ٢٢٤ ، ٢٢٥

(٤) أرسطو : كتاب النفس ص ٢٠٠ ، ٢٠١

إلى النار ، وإذا انطفأت النار تشكل بها العالم وأول ذلك الخليط منه إذا تكاثف واجتمع بعضه إلى بعض صار أرضا .

وإذا تحللت الأرض وتفرقت أجزاؤها بالنار ، صار منها الماء طبعاً . وأيضاً فإن العالم وكل الأجسام التي فيه تحللها وتغيرها بالنار ، إذ هي البدأ . لأن منها يكون الكل ، وإليها ينحل ويفسد ^(١) . « وعرف الإسلاميون أيضاً أن « ايراقليطوس قال بنوع من أصاغر غير متجزئة في غاية الصغر ^(٢) » وعرفوا أيضاً خلال فلوطوخس فكرته في الحركة ، أكثر مما عرفوها عن أرسطو « وأما ايرقليطس فإنه كان يبطل الوقوف والكون من الشكل » .

وكان يرى أن ذلك من شأن الموات . وكان يرى أن الحركة الدورية هي للجواهر السرمدية ، وأن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة ^(٣) .

ثم يورد فلوطرخس آراء ايرقليطس في الصدفة وفي اللوجوس فيقول إن ايراقليطس يرى أن الأشياء بالبحث وأن البحث هو الضرورة . وأن جوهر البحث هو المنطق العقل الذي ينفذ في جوهر الكل ، وهو الجسم الأثيري ، الذي هو زرع لتكوين الكل ^(٤) . وينقل الشهرستاني هذا النص فيقول « إن ايرقليطس رغم أن الأشياء إنما انتظمت بالبحث ^(٥) » وجوهر البحث

(١) فلوطرخس : الآراء الطبية ص ١٠٢

(٢) نفس المصدر ص ١١٧

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٠

(٤) المصدر السابق ص ١٢٢

(٥) الشهرستاني للكل ج ١ ص ٣١٨

هو نطق عقل ينفذ في الجوهر الكلي « والجزء الأول من العبارة هو ترجمة دقيقة لقول هيرقليطس « إنه لا شيء يأتي عن نظام ، وإنما أتى الوجود عن صدفة ، والثاني هو الوجود المشهور .

بل وينقل فلوطرخس للإسلاميين أقوال هيرقليطس في الظواهر الطبيعية . فيعرف الإسلاميون رأيَه في شكل الشمس ، أنها في شكل السفينة وأنها مقمرة . وفي استنارة الكواكب . قال كواكب تستير ، لأنها تفتدى من البخارات الأرضية .^(١) وأن عظم الشمس من مقدارها الذي نراها به ، أو أعظم منه قليلا أو أقل^(٢) وأن سبب كسوف الشمس هو انقلاب جسمها رأسا على عقب ، وقد أورد المقدسي هذا النص عن فلوطرخس بدون أن ينسبه إلى هيرقليطس^(٣) أما القمر فإنه عند هيرقليطس جسم أرض قد التف عليها سحب^(٤) وأنه في شكل الزورق . وأن « الذي يمرض للشمس والقمر هو عرض واحد ، وذلك أن الكواكب لما كانت في أشكالها شبيهة بالفن ، صارت إذا قبلت ما يرفع إليها من بخار الرطوبات التي تبخر إليها ، تستير فيما يظهر بالخيال . والشمس تستير استنارة أكثر ، لأنها تسلك في هواء أصغر . أما القمر فإنه يسلك في هواء أغاظ ، ولذلك يظهر كددا ، أما عن كسوف القمر فيرى هيرقليطس « أن كسوفه قد يكون بدوران جسمه حتى يمرض أن

(١) فلوطرخس : الآراء ص ١٢٢ !

(٢) نفس المصدر ص ١٢٦ ، ١٢٧

(٣) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٢ ص ٢٥

(٤) فلوطرخس : الآراء ص ١٢٨

يساتا - أى يقابلنا ويوازينا - الجزء منه المقعر كتمير السفينة ^(١) وعرف
الإسلاميون أيضا - خلال فلوطرخس فكرة السنة العظمى عند هيرقليطس ،
وتحديده لها بأنها ثمانية عشر ألف سنة شمسية ^(٢) . كما عرفوا من نفس المصدر
فكرة نفس العالم عند هيرقليطس ، وأنها بخار من الرطوبات التى فيه - أى
الكفى العالم . أما نفس الحيوانات فهى إما البخار الذى من خارج ، وإما من
بخار من داخل مجانس له ^(٣) .

وعرف الإسلاميون هيرقليطس عن طريق اثولوجيا المشهور . إن اثولوجيا
يذكر أن هيرقليطس أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس والحرص على
الاصمود إلى العالم الشريف الأعلى . وقال : إن من حرص على ذلك ، وارتقى
إلى العالم الأعلى ، جوزى بأحسن الجزاء اضطرابا ، فلا يبنى لأحد أن ينتر
عن الطلب والحرص ، والارتفاع إلى ذلك العالم ، وإن تعب ونصب ، فإن
أمامه الراحة التى لاتعب بعدها ولا نصب » ويذكر صاحب اثولوجيا أنه إنما
أراد بقوله هذا تحريضنا على طلب الأشياء العقلية ، لنجدها كما وجدها ، ونذكرها
كما أدركها . ^(٤) نبين أن هناك صورة واضحة لهيرقليطس فى المصادر اليونانية
الترجمة فى العالم الإسلامى . وقد تناول هذه الصورة مؤرخو الفلاسفة اليونانية
من الإسلاميين . فالقدسى - كما رأينا - تناول تلك الصورة وعرضها . وعرف

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٣٨ ، ١٣٩

(٢) نفس المصدر ص ١٤١

(٣) نفس المصدر ص ١٥٩

(٤) افلاطون عند العرب . ص ٢٣

الشهر ستاني رآيه ، وعرضه أن يبدأ الموجودات هو النار ، فإ تكاثف منها
وتحجر فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء ، وما تحلل من الماء
بالنار صار هواء ، فالنار مبدأ ، وبعدها الأرض ، وبعدها الماء ، وبعدها النار ،
والنار هي المبدأ ، وإليها المنتهى ، فمنها الكون وإليها الفساد « (١)

أما المبشر بن فاتك فيذكره تحت اسم « إيراقلطوس الظلي » نسبة إلى
الظلمة ، وقد سمي هـ رقليطس فعلا بهرقليطس المظلم ، لصعوبة أسلوبه وعدم
وضوحه ، فكان مظلم الأسلوب . وعرف الإسلاميون أثره الكبير على
أفلاطون ، وأن أفلاطون كان يعتقد آراء مدرسة التنوير قبل أن يصحب سقراط .
يقول القفطي وهو يتكلم عن دراسة أفلاطون « أراد الفلسفة فشئ إلى أصحاب
إيراقلطوس ، وكانت لهم طريقة في الفلسفة ، وهي اليوم مجهولة ، فسمع منهم ،
وتحقق أن طريقتهم في الحكمة يتمين عليها الرد ، وأراد أن يجاهد نفسه في طلب
الفلسفة الحقيقية ، فقصده سقراط » (٢) يقول المبشر بن فاتك « أن أفلاطون
كان يتبع إيراقلطوس في الأشياء المحسوسة » كما يتبع فيثاغورس في الأشياء
المعتولة ، وكان يتبع سقراط في أمور التدبير » (٣)

ونحن نعلم أن فلسفة أفلاطون مزيج من كل هذه الفلصات ومحاولة لتوفيق
بينها . بل إن المؤرخين الإسلاميين عرفوا أيضا تلميذ هيرقليطس فيذكر

(١) الشهر ستاني : للال ج ١ ص ٢٨٣ ، ٢٨٥

(٢) اخبار الحكماء ص ٢٠

(٣) المبشر بن فاتك . مختار الحكم ص ٤٠ ، ١٢٦ ، ١٢٧ وابن أبي أمية :

صيون بالأشياء ج ١ ص ٥٠

الشهر ستاني أن د ارسططليس حكى في مقاله الألف الكبيرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطن كان يختلف في حديثه إلى أقراطيلوس فكتب عنه ماروى عن هيرقليطس . فكان المسلمين إذن قد عرفوا تليذ هيرقليطس أيضا وهو أقراطيلوس ويذكر الشهر ستاني أن أقراطيلوس كتب آراء أستاذه وروى عنه د أن جميع الأشياء فاسدة وأن العلم لا يحيط بها^(١) ونقل لنا أيضا المبشر بن فانك بعض حكمه د قال 'يراقليطس : من احتدل الشرور العارضة اللاتى ليست منه ، وكف عن الشرور اللاتى تكون منه باختياره ، وأمن في طاعة الله عز وجل الذى هو خالقه ، وأصل لونه وغنصر جوهره ، فذلك الحليم السميد^(٢) وقال 'يراقليطوس د لراحة الحريص ولاغنى لذي طمع^(٣) وإني أشك في نسبة القول الأول إليه ، ومن المحتمل أن يكون الثانى له ، فهو يهبر تماما عن حياة الرجل .

وهنا يأتى السؤال الأخير الذى أنثرناه من قبل عن هيرقليطس . هل أثر هيرقليطس في المسلمين من ناحية وفي الإسلاميين من ناحية ثانية ، كما أثر من قبل أثره العظيم في العالم اليونانى ، كما أثر من بعد في العالم الحديث .

أ : المنطق الحركى الهيرقليطسى والمسلمون :

كان أهم ما ألقى به هيرقليطس في تيار الفكر الإنسانى العام فكرة المنطق الحركى ، المنطق الحركى الذى لا يؤمن بالماهية الثابتة ، ويعلم د هذا المنطق الهيرقليطسى أنه لا ثبات لماهية من الماهيات .

(١) الشهر ستاني : لذلك ج ١ ص ٣١٣

(٢) للبشر بن فانك . مختار الحكم ص ٢١٤

(٣) نفس المصدر ص ٢١٨

وقد أعلن مفكرو الإسلام - المعبون عن روح الفلسفة الإسلامية الحنيفة ، عن إيمانهم بمنطق حركي ، لا يؤمن بالماهية الثابتة ، بل يؤمن بالأعراض والخواص ، ولا يضع لفكرة الطوائف أدنى اعتبار . وكانت دوافع المسلمين مختلفة تمام الاختلاف عن دواعي هيرقليطس في الإيمان بهذه الفكرة . واتضح عند مفكري الإسلام انجساح أسس صلب منطقهم ، ويكاد يقربهم من الرواقية ولكن من المؤكد أن الرواقية قد تأثرت بهيرقليطس أثرا بالغا ، فهل وصل أثر هيرقليطس إلى المسلمين خلال الرواقية . غير أنه ليس في منطق المسلمين أيضا فكرة صراع الأضداد وتلاقيها ولا حلول واحد منها مكان الآخر . ما أبعد فكر المسلمين عن كل هذا . وقد هاجم هيرقليطس قوانين الفكر - الذاتية وعدم التناقض . وكذلك فعل المسلمون ، فهل أخذوا منه . إن وجهة النظر بين كل مختلفة أيضا ... ولا مجال لمقارنة موقف المسلمين وهم يخرجون في أبحاثهم على قوانين أرسطو البديية بموقف هيرقليطس ، وهو يحطم ثبات الحقيقة وهو يعلن تحول النقيض إلى النقيض .

وقد أثار هيرقليطس الشك ، وكان أبا لـ سوفسطائية ، كما كان أبا للشكاك ، وأثر في سكتوس امبريقوس بالذات وقد وصلت حجج الشكاك التجريبيين إلى العالم الإسلامي ، كما نرى بعد ، وأثرت فيهم أكبر الآثار ، بل استخدمها عالم من أكبر علماء السلف ، وفيلسوف من فلاسفة أهل الحشو ، وهو ابن تيمية . ولكن أيضا كان هؤلاء المفكرين المسلمين موقف آخر ، يختلف أيضا عن موقف سوفسطائية وموقف هيرقليطس بالذات . كان موقف هؤلاء المفكرين المسلمين ، موقف هدم ، ثم موقف بناء . يهدمون منطقا ، ليضمو

منطقا . يشكون في اعتبار منطق أرسطو الصورة الوحيدة اليقينية للتوصل للحقيقة ، ويضمنون منطقا استقرائيا تجريبيا .

وفي هذا يفتقون مع الشكاك التجريبيين - ولكنهم يختلفون مع هؤلاء الشكاك ، في أنهم وضعوا التجربة كنطق وكنهج وكفلسفة علم ، بينما كانت التجربة عند هؤلاء الشكاك التجريبيين حاجة جزئية مؤقتة . كما أن موقف المسلمين من منطق أرسطو يختلف عن موقف الشكاك التجريبيين . إن هؤلاء الأخيرين أنكروه إنكارا كاملا ، بينما أنكر المسلمون اعتبار منطق أرسطو الصورة الوحيدة اليقينية للتوصل للحقيقة ، ووضعوا منطقا استقرائيا تجريبيا . قديما أخذ فيه الاستدلال الأرسططاليس المنطقي مكانه . أى يعتبر المسلمون منطق أرسطو نسقا فكريا بين أنساق متعددة ، نسقا قد يخطئ . وقد يصيب ، وقد يصل للحقيقة وقد لا يصل ، فليس التوصل للمعرفة اليقينية متوقفا عليه فقط . أن الطريق الاستقرائى الآخر قد يصل للحقيقة ، كما يصل منطق أرسطو ، بل إنه أكثر توصلا للحقيقة من طريق المنطق الثابت ، القائم على فكرة الماهية أو فكرة الكنه الجامدتين اللتين بشر منطق أرسطو بهما . فالوقوف إذن مختلف ، بين المسلمين من ناحية ، وبين السوفسطائيين أو من الشكاك - ومن ورأيهم هيرقليطس من من ناحية أخرى^(١)

ب - مشكلة الجسم في العالم الإسلامى وهيرقليطس :

وظهرت مشكلة الجسمية في العالم الإسلامى ويبدو أن أول من أعلن

فكرة الجسمية في العالم الإسلامي هو الجهم بن صفوان . قرر جهم بن صفوان أن الموجودات جميعها أجام . والحركة أجام . بل إن القرآن نفسه ، وهو وجود جسم . ثم ظهر مقاتل بن سليمان المفسر المشهور (المتوفى عام ١٥٠ هـ) وأعلن جسمية الله ^(١) ، بل اعتبره جسما حقيقيا . وسرعان ما نشأت مدرسة هامة من مدارس المفسرين وأصل الحديث تؤمن بآراء مقاتل ^(٢) حتى ظهرت السالية مؤمنة بجسمية الله . وقد تأدت آراء ومقالات السالية إلى مذهب في أحادية المادة ، تشبه تماما آراء الفلاسفة الطبيعيين من اليونان من ناحية وآراء الرواقية من ناحية أخرى . وقد تأثرت السالية بنجسيتها في مجموعة من أكبر صوفية الإسلام ، وفي مقدمتهم أبو طالب المكي (المتوفى عام ٣٨١ هـ) .

و ثبت التجسيم أن أئبع وازدهر ، وفي أوج قوله ، لدى طائفة عرفت في تاريخ الفكر الإسلامي ، باسم الكرامية ، نسبة الى مؤسساها الأول محمد بن كرام (المتوفى عام ٢٥٥ هـ) أعلن ابن كرام أن الله جسم ^(٣) .

إن نظرية ابن كرام في جسمية الله . أن الله إحدى الذات ، إحدى الجوهر ^(٤) . والجوهر عند ابن كرام يعنى الذات ففى يطلق ابن كرام الجوهر الله إنما يعنى أن ذاتية الله وجوهره واحدة . ويرى ابن كرام أن هذه الذاتية

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٥٣ والتهانوى : كشف

اصطلاحات القول ج ١ ص ٢٦١

(٢) الذنار : نشأت الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٦٠٩ - ٦١٣

(٣) النشار : فتاوى الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ - ص ٦١٦

(٤) الشهر ستافى : الملل والنحل ج ١ ص ١٥٩

الواحدة وهذه الجوهرية الواحدة ، هي جسم ، وجسم لا كالأجسام ، فإله هو الجسم في ذاته وفي جوهره ، الواحد أو الوحيد ، وماعدا الله وما سواه ، ليس جسما على الإطلاق . والجسم هو الموجود ، وهو القائم بنفسه أو بذاته . لقد آمن ابن كرام بأن هناك جسما ولا جسم ، أو وجودا ولا وجود ، أو بأن هناك جسما وفعلا ، وكان لا بد أن يدرج الله تحت أحد هذين القسمين ، فاعتبر الله جسما ، والموجودات لا أجسام ، لكن أفعال .

وابن كرام هنا رواقى واضح ، وهو يقع ببساطة في مذهب أحادية المادة أو هو يضع المقدمات الأولى للمذهب يقترب من مذهب وحدة الوجود ، الذي نراه فيما بعد على أقطع صورة لدى مدرسة محبى الدين بن عربى . وهنا يمكننا أن نقول إن ابن كرام كان يضع - وهو يشترك في هذا مع هشام ابن الحكم المفكر الشيعى المشهور - كما سنرى فيما بعد - أساس وحدة الوجود المادية الرواقية إن الوجود جسم واحد ، وهو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال وأعراض (١) .

ومن الواضح أن الطبيعية الرواقية التى استمد منها الكرامية آراءهم - متأثرة بهرقليطس . بل إنها ليست سوى تحديد لمذهب هرقليطس ، وكذلك وحدة الوجود الرواقية هى تحديد لمذهب هرقليطس والمدرسة الأيونية جميعا في أحادية المادة .

ولم تمت نظرية الجسبة الحسية ، بل انتشرت من كرامية في عالم من

(١) النشار : نشات الفكر الفلسفى في الاسلام : ١ ص ٦٢٠ ، ٦٢١

أكبر علماء السلف وصوفى من أكبر الصوفية : هو الهروى الأنصارى ،
ثم احتضنها عالم الداف المتأخر أو مفكر من أكبر مفكرى الإسلام ، وهو
قضى الدين بن تيمية المتوفى عام ٧٢٨ هـ . وما زالت تعيش فى المجتمع
السلفى المعاصر .

أما الطريق الآخر الذى اتخذته الجسمية ، وتغلغل فى المحيط الإسلامى
فكان خلال مدرسة هشام بن الحكم قد أعلن هشام بن الحكم « أن الله
جسم » وقد اعتبر هشام بن الحكم الحقيقة الواحدة المتحققة هى الجسمية .
فمضى الجسم : أنه موجود . وكان يقول : إنا أريد بقولى : جسم : إنه
موجود ، وإنه شئ . وإنه قائم بذاته (١) .

ولم يذهب هشام بن الحكم إلى جسمية الله قط ، بل إنه ترك النص الآتى
الخطير « إنه ليس فى العالم إلا جسم » ، فأنه ليس جسما قط ، بل لا يوجد
إلا جسم واحد ، والألوان والحركات أجسام .

وكان هشام بن الحكم أكبر فلاسفة الجسم فى العصور الإسلامية :
يرى الوجود جسما ماديا رقيقا شفافا ، ويدخله هذا فى عداد الرواقين
الإسلاميين ، فهو اسمى النزعة ، جسمى مادى ، رأى الوجود كله جسما ، وفسر
الوجود كله بأنه جسم رقيق شفاف يتكثف ويلطف ، والله جسم ، لولا
جسميته ، مادلت الأجسام عليه ، ولكنه ليس كأجسامها (٢) .

(١) النشر : نشأت الفكر الفلسفى فى الإسلام : الجزء الثانى من ٢٢٠

(٢) نفس المصدر ج ٢٤١

وقد اعتنقت الشيعة الإمامية جميعها وفي عصر جعفر الصادق وبده -
فكرة الجسمية ، ولم تتخلص منها إلا حين تنير المذهب الجعفري تنيراً كان
على يد مجتهدى الشيعة - بعد اختفاء الإمام الثاني عشر - واعتناهم لآراء
لمتزلة ، مخالفين عقيدة إمام المدرسة جعفر الصادق وتلامذته الكبار المجسمين
من أمثال هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي .

كما أثر هشام بن الحكم في النظام . فقد رأى النظام أن الكون يتكون من
أجسام فكل ما في الوجود المادى أجسام ، سواء منها « الأجسام الكثيفة
المروفة لها أو ما يسمى « أعراضاً كاللون والطعم ، والحرارة ، والضياء
والرائحة ، والذات والآلام ، وأنه لا تباين بينها وبين الأجسام الكثيفة .
فالأعراض عند النظام هي أجسام الطبيعة (١) .

وهنا يقابلنا السؤال الهام : من أين استمد هشام بن الحكم فكرة
الجسم والجسمية ، هذه النزعة التي سادت كتاباته ، ومدرسته الشيعة ، وتلميذه
المعتزلى إبراهيم بن سيار النظام .

وقد قلنا من قبل . إنه استمد فكرة الجسمية من الرواقية . أما طريق
الرواقية إليه - فكانت الفرقة الثنوية الديسانية . وقد كانت الديسانية - كما
يقول برنزل - مبداً خصباً لفلسفة الغنوصية - حيث ازدهر التوفيق بين
مختلف مذاهب اليونان الفلسفية على نحو لا يوجد في آراء الفرق . وثبت
برنزل أن هرمونيوس بن برديسان - المؤسس الأكبر لفرقة الديسانية قد

(١) النشار : نشأة الفكر ج ٢ ص ٥٧١ ، وأبو ريده : النظام ص ١٤ ، ١٥

درس في أثينا حوالي العصر الذي ازدهرت فيه الفلسفة الرواقية آخر ازدهار لها وأنه أضاف إلى ضلالات آبيه - وهذا لم يكن غنوصيا صريحا ولا رواقيا خالصا - أيضا ضلالات اليونان التي تتعلق بالنفس ولولادة الأجسام وفنائها وبالخلق الجديد للإنسان بعد الموت : ثم إن المقالات التي رد بها على ديسان تستحق النظر من حيث إنها تبين تأثير أصحاب أفلاطون وتأثير الرواقين حول مدينة الرها ^(١) فالرواقية إذن كانت منتشرة في مجامع الرها وحلقاتها ، معروفة لدى الديسانية . وقد حملها هؤلاء إلى المفكرين الإسلاميين في جداولهم معهم ، وقد أثرت في الجهم أولا ، ثم إن نزعة هشام بن الحكم الحسية - قبلت هذا الأصل الرواقى وبخاصة أنه كان جهميا في مطلع شبابه ، كما قبلت نزعة هشام بن الحكم أصولا أخرى رواقية خلال الديسانية . ومن الملاحظ أن بعض المؤرخين القدامى تنبهوا إلى رواقية ابن ديسان الرواقى . وقد كان للأستاذ فورلانى فضل تنبها إلى هذا ، ففي مقالة عن رواقية ابن ديسان الرواقى يذكر ملاحظة لسرجيوس الرأس عيني يقرر فيها موافقة ابن ديسان السريانى للرواقين في تجميعهم كل شئ حتى الألوان والطعوم والروائح والأشكال الهندسية .

ويذكر فورلانى أن سرجيوس الرأس عيني عرف الرواقية عن طريق شراح أرسطو ، ثم قارن بينها وبين الديسانية ، وانتهى إلى موافقة الأخيرة

(١) برنزل : مذهب الجوهري الفرد عند المتكلمين الأوائل ترجمه الدكتور أبوبودة في كتاب مذهب القدرة عند المسلمين ص ١٤٤

للأولى . فلا شك أن آراء الجهم بن صفوان وحشام بن الحكم وآراء النظام الجسمة إنما أخذت من هذا الطريق .

ويذكر الدكتور أبو ريدة في كتابه الممتاز - إبراهيم بن سيار النظام « أن تأثير الفلاسفة الرواقية في آراء المتكلمين الفلسفية من هذه الطريق ممكن على الجملة . لكن ينبغي ألا نسرّف في تطبيق ذلك ائدم وجود مصادر ومعلومات أدق ، ولأن فلسفة الرواقيين لم تكن وحدها بين العرب ، وأن دراسة العوامل التي أدت إلى نشوء الفكر الإسلامي من حيث البواغث والمادة في ذلك ، لا يزال من أهم ما يجب أن تتجه إليه جهود الباحثين » وقد وجه هذا العالم الممتاز أنظارنا إلى كتاب يعقوب الرهاوى (وقد عاش يعقوب في النصف الثاني من القرن الثاني ، وهذا الكتاب - الذي كتب في السوربانية ونقل حديثاً إلى الانجليزية ، يشير إلى رأى بعض الفلاسفة المحدثين الذين يقولون بأن الأنوان والروائح والعطور والأصوات أجسام ، وليست أعراضاً . ويذكر يعقوب أنه قابل رئيس هذه الضلالة ، وناقشه وأبطل أدلته . ويرى الدكتور أبو ريدة أن الأقوال المنسوبة « لفلاسفة المحدثين » في هذا الكتاب هي أقوال هشام بن الحكم والنظام . (١)

كانت الرواقية إذن موجودة في العالم الإسلامي ، وذات صياغة قوية . وعرفها المشيخة الأوائل من مفكرى الإسلام - الجهم وحشام بن الحكم

(١) الدكتور أبو ريدة : النظام ، ٦٦ ، ٦٧ ، إذ نظر أيضاً ٩ هـ ، ص ٣ .

واللا مبيدتها ، كما عرفها مقاتل بن -إيمان وتلاميذته . ونحن نعلم تماماً دور هيرقليطس الكبير في فلسفة الرواقين الطبيعية . ولكن هل يكفي هذا القول بأنه كان لهيرقليطس تأثير في مذهب الجسم عند مجئ الإسلام .

إن شاهدها من الأشعري شيخ أهل السنة العظيم ، ومؤرخ العقائد ، ثبت أن فلاسفة ما قبل سقراط كانوا مدبر نظرية الجسم عند مفكري الإسلام ، يقول « إنه حكى هذا - أي مقالة هشام - عن بعض المتقدمين ، وأنه كان يقول - كما حكينا عن هشام « أنه لم يكن يثبت أعراضاً غير الأجسام » ويقصد الأشعري بالمتقدمين هؤلاء فلاسفة ليسوا أرسططاليسيين ، بل يورد الأشعري أن مذهب هشام بن الحكم « حكاه أبو عيسى الوراق عن أصحاب الطائفة (١) ، وأصحاب الطائفة في الغالب عند المسلمين هم الفلاسفة الطبيعيون . المتقدمون على سقراط أيضاً. (٢)

ولكن ما يلبث مفكر من مفكري الإسلام أن يتنبه إلى أن أهم فيلسوف نادى بالجسم من بين المتقدمين هو هيرقليطس وأقرانه من الطبيعيين الأوائل : وهذا المفكر هو نجم الدين القزويني الكاظمي (المتوفى عام ٦٧٥) وقد كان نجم الدين الكاظمي من شراح محصل الرازي المتنازين وقد رأى أن « الفرقة الأولى من فرق الفلاسفة هم الذين زعموا أن ذلك الأصل الذي حدث منه العالم ، وكذلك المادة ، هي الجسم ويعتبر رجال هذه الفرقة : انكسبيين

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٣٤٤ ، ٣٤٥

(٢) النشار : تشتت الفكر ج ٢ ص ٢٤٤

وهيرقليط وديمقريط وانكساغوراس ، (١) وتوضح لنا أيضا حتما أن فكرة « الجسم » عرفت لدى المسلمين عن طريق يوناني ، وعن طريق يوناني بالقدات ، هو طريق الفلاسفة المتقدمين قبل سقراط : وفي مقدمتهم هيرقليطس . ثم وصلت الرواقية بعد ، وفيها تأثير هيرقليطس أيضا على أوضح صورة . فسيطرت فلسفة هيرقليطس الحسية المجمعة في أصحاب الجسم في الإسلام عن طريقين إذن : طريق مباشر ، هو انتقال التراث الفلسفي قبل سقراط إليهم وتأثيره النافذ فيهم ، وعن طريق غير مباشر : وهو طريق الرواقية . وقد احتضنها طوائف من مفكرى الإسلام ، في محاولة بارعة لمحاكاة أرسطو .

ح - النار - عند هيرقليطس ومفكرى الإسلام .

عبدت المجوسية النار - وقد كان كتاب المسلمين بدعوتها الدين الأكبر ، والملة العظمى (٢) . أثارت فكرة « النار » عامة في التفكير الإسلامى تصورات متعددة . كان انطفاء « النار المقدسة » لدى الفارسيين - ولأول مرة في تاريخ اشتغالها المستمر - بشارة عند المسلمين بميلاد محمد صلى الله عليه وسلم . وقد كانت فكرة انطفاء جذوة هذه النار ملهمة لأدب كبير ، ويردد صداه في المدائح النبوية المتعددة . وسنرى بعد تعظيم هذه النار لدى الكثيرين من الإيرانيين حين أطلت الشيوعية برأسها . وقد أعلن بشارين برد هذا حين قال فضلا

(١) بد نفس : مذهب الفذة ص ٦٠

(٢) الشهر ستانى : الملك ج ٢ ص ٩٦

(٣) الشهر ستانى : الملك . . . ج ٢ ص ٥٤ وابن خلدون : المقدمة ص ٢١٥

والجامع : الحيوان ج ٤ ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨١ ، ٥٠ ص ٦٦ ، ٦٧

النار على الطين . الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار وهو هنا يفضل رأى الشيطان في تقديم نفسه (النار) على آدم (الطين) ... وسيتردد هذا في فكرة العلاج عن تقديم الشيطان على الرسول محمد صلى الله عليه وسلم . بل يذكر المؤرخون أن عبد الله بن المقفع كان من عبدة النار قبل إسلامه ، وأنه من بيوت من بيوت النار ، وترجم :

بليت عاتكة التي اتنزل خوف العدى وبك الغزاد مول

أنى لا منحك الصدود وإننى علم الإله مع الصدود لا ميل

فكان بيوت النار ، بيوت المجوس كانت منتشرة في بقايا إيران القديمة . وقد وصف الشهرستاني هذه البيوت وقد ذكر المقدسي أنه زار بيتان تلك البيوت في قرية خوز « وهي كورة من كور فارس قديمة البناء » (١)

وكانت غاية المجوس الإيرانيين هدم ملك العرب ودينهم وإظهار عبادة « النار » وأنهم لما لم يتمكنوا من إظهار هذه العبادة ، وفرضها في إيران والعراق ، احتالوا واعتقوا الباطنية وبخاصة الإسماعيلية منها وقالوا للمسلمين « ينبغي أن نجعل المساجد كلها ، وأن تكون في كل مسجد بحجرة يوضع عليها النار والموود في كل حال » وينهب عدد من المؤرخين أن البرامكة قد زينوا لرشيد أن يتخذ في جوف الكعبة ، بحجرة يتبخر عليها الموود أبدا . فلم الرشيد أنهم أرادوا من ذلك عبادة النار في الكعبة ، وأن يصير الكعبة بيت نار ، (٢)

(١) المقدسي : البدء والتاريخ - ١ ص ١٧

(٢) البغدادي : الفرق ص ١٧٢

بقسم الرابع
هرقليطس وأثره

في

الفلسفه الحديثه

(هيغل — كارل ماركس — برجمون)

تأليف : الاستاذ الدكتور محمد علي أبو ربه

هرقليطس وأثره

في الفلسفة الحديثة

تميسد

لم يكن تأثير مذهب هرقليطس قاصرا على الفكر الفلسفي القديم فحسب، بل لقد تعداه إلى الفلسفة الحديثة، بحيث ظهرت تيارات فكرية محدثة تستمد أصولها من موقف فيلسوف الصمودرة الأول.

وقد لاحظنا فيما تقدم من فصول هذا الكتاب كيف أن هيراقليطس كان فيلسوفا تعددت مظاهر أصانته الفلسفية، واجتمعت له صفات كادت أن تجعل منه بطلا أسطوريا يتم بطابع الغموض في مجال الفكر.

على أن الذي يعنينا من جملة أفكاره، تلك الفكرة الرئيسية المحصنة التي حددت الطابع العام لمذهبه، ألا وهي فكرة الصمودرة والحركة الدائمة. وقد نجعل إلى الباحثين في تاريخ الفلسفة أنها مجرد تأكيد على معنى الحركة في الوجود أو أنها مجرد معارضة للموقف الإبلي القائل بالثبات. فبينما يدافع الإيبليون عن ميتافيزيقا الثبات وعدم التحول، ويرجعون الحركة والتحول إلى المظهر الكاذب للأشياء - بينما تكمن الحقيقة في امتناع الحركة بجميع صورها على الإطلاق - نرى الهرقليطيين وقد عكسوا الموقف فثبتوا أن الحقيقة إنما تستمد مقوماتها من الحركة ومن التحول الدائم، أما الثبات فهو المظهر الكاذب للأشياء.

ولست الصيرورة في حقيقة أمرها مجرد حركة بالمعنى الخاص للحركة بل هي في مقابل التغير أي الحركة بالمعنى العام ، فيكون هرقليطس قد سبق بذلك أرسطو في تفسيره للحركة بهذا المعنى وإذا كان أرسطو قد ميز بين التغير الجوهرى والتغير العرضى ، فإن هرقليطس قد سبقه أيضا إلى تفسير الصيرورة باعتبارها نوعا من التغير الجوهرى ، وكذلك فقد كشف عن موضوعية الصيرورة من حيث كونها نسقا وجوديا لا يؤسس على التفكير ، إذ أن التفسير الابدستمولوجى لفكرة الصيرورة قد ظهر بعدهم قليطس وعلى يد السفسطائيين بالذات ، وقد استمر هذا التفسير الابدستمولوجى للصيرورة يؤثر في تيارات الفكر المثلث الحديث حتى وجدناه بصورة مكتملة عند هيجل .

على أن الاختلاف الأساسى بين كل من هرقليطس وأرسطو يرجع إلى أنه بينما يجعل أرسطو من التغير مقولة تنصب على الأشياء ، نجد هرقليطس يجعل من هذا التغير خالقاً للأشياء ويجدد ألقا في نطاق تحولات العناصر المعروفة التى ترجع - كما يذكر هرقليطس - إلى عنصر واحد أصلى هو النار ، فليست الصيرورة مجرد حركة ظاهرية للأشياء فحسب ، بل هي أيضا قوام تركيب هذه الأشياء الذى يضعه التحول المستمر في نطلق الزمان ، وبلغت أرسطو ، ليست الصيرورة شيئا آخر غير العامل الأربع (الفاعلية والمادية والصورية والثابتة) مأخوذة بالصورة الدنياءيكية الهرقليطية ، هذه الصورة التى تستمد الصيرورة من الصراع بين ^{العناصر} المتضار الذى يذوب في النهاية في هذه الحركة الكونية الكبرى ، ويخضع لقانون عام أزلى Logos ننظم بمقتضاه جميع الظواهر ، وتستمر بحسبه ^{الأمور} المتداخلة إلى ما لا نهاية .

فالصيرورة إذن - على هذا النحو - هي فصل مركب من عناصر الملقى للتعجد والزمان والحركة الدائمة والصراع الأزلى في سياق قانون أزلى عام

وهذا هو سر أصالة موقف هرقليطس الفلسفى ، فلا أول مرة فى تاريخ الفكر الإنسانى استطاع مفكر أن يكشف فى نطاق المادّة عن القوّة الخلافة فى الحركة فى الزمان ، وسيكون على برجسون فى نهاية المطاف أن يعيد صياغة مذهب حول الصيرورة فى نفس فلسفى حيوى جديد فمثلا فى فكرته عن الرتبة الحيوية والسيال الحيوى الذى هو - فى حقيقة الأمر - ديمومة مطلقة كما سنرى فى نهاية البحث

ويجب أن نلاحظ من ناحية أخرى : أنه قد ترتب على فكرة الصيرورة موقفان : أحدهما سلبي والآخر إيجابى .

أما الموقف السلبي فقد تمثل فى تيار الشك السفطائى العارم ، فإذا كان كل شئ يتغير ويتبدد فإن يوجد شئ على الإطلاق ، وكذلك تصبح المعرفة نسبية ويمتنع الحكم وتستحيل المعرفة ، وقد فهم هؤلاء من الصيرورة معنى للتغير الجوهرى المستمر دون أن يكون تحت قانون عام يتم بمقتضاه هذا التغير ، وبذلك ينطوى مدلول الصيرورة على بعد واحد فحسب وهو البعد الديناميكى .

أما الخلق والإيجاد فى نطاق القانون الأزلى - وهو السمة المميزة للصيرورة عند هرقليطس - فهو قوام الموقف الإيجابى المفهر لها ، ونجد هنا الموقف أيضا عند أفلاطون فى تفسيره لنظام عالم المحسوسات . واسكن أفلاطون قد أرجع القانون الذى ينظم المحسوسات إلى عالم ثبات أزلى هو عالم المثل ، وهنا ظهر التناقض واضحا (ولا سيما فى المرحلة الأولى من مراحل تطور نظريته

المثل) فالمحسوسات وهى متحركة حركة دائمة تستمد مبدأ تنظيمها من عالم ثابت لاحركة فيه . فكان ما هو ثابت يصبح مبدأ لما هو متحرك .

لقد عبرت محاورة بarmيندس عن هذه الأزمة التى عاناها الفكر الأفلاطونى فى بدايته وعجزت المحاورات من التصطاق إلى فيلبوس عن أن تقدم لنا حلا لهذه المشكلة ، ولم يقدر أيضا للحركة الفلسفية هو التاريخ أن تعرض حلا حاسما بهذا العدد ، وكان أن تجددت هذه المشكلة بصورة أو بأخرى فى نطاق المذاهب المثالية على اختلاف مستوياتها فى العصر الحديث ثم إلى مصبها فى الفكر المعاصر .

وقصارى ما أمكن لأفلاطون أن يفعله هو أن يمنح الجدل وهو نظام عالم المعقولات - قدرا محدودا من الطابع الديناميكى لى يصبح صورة نموذجية للعالم المحسوس الأمر الذى انتهى به إلى التفسير الرياضى الكامل لعالم المثل .

هكذا نجسد ان مشكلة الصيرورة كانت وراء مراحل تطور الفكر الأفلاطونى ، بحيث انتهى الأمر بهذا الفكر - تحت تأثير هذه المشكلة - إلى أن يتحول إلى نظرية فى الفيض وصدر الموجودات عند أفلوطين . فلبست حركة الفيض الخلافة سوى تعبير - على نحو ما عن فاعليه الصيرورة وطابعها الخلاق مثلا فى الربط بين حركتى المعرفة والابجد ، ومع هذا فلم يكشف أفلوطين عن الأبعاد الحقيقية للصيرورة ، وأكتفى بأن يشير بطريقة رمزية إلى مصدر الصيرورة ونسق استمرارها وتفوقها ، حينما شبه حركة الفيض بالتدفق الدائم من منبع لا ينضب مبعثه ولا يتناقص مستوى الماء فيه .

وإذا كان الوجه الحركى الديناميكى للصيرورة قد ظهر بصورة جزئية

في مواقف أتباع المدرسة الحسية من أمثال هوبز ولوك وديكارت^(١) ، فالتنا
وجد تمام البعد عنها في صيرتها المبدعة في مذهب كل من هيجل وماركس
وبرجسون مع اختلاف في الاطارات العامة لهذه المذاهب .

يلاحظ أن هيوم يشير إلى أن التجربة نشأت على إدراكات متناوبة ولا أنها حبال
Flux أزلي وحركة دائمة . راجع Hume, Treatise, Book 1, Part IV, Sec. VI
وكذلك راجع المؤلف في الفصل الخامس بالفيلسوف ديفيد هيوم في « الفلسفة الحديثة »

المبحث الأول

الموقف الفلسفي عند هيجل على ضوء مذهب هرقلطس

المقدمة : هيجل وفلسفه

حياته وشخصيته : امتازات حياة الفكر الألماني المثالي الكبير هيجل ١٧٧٠ - ١٨٣١ بالانتران والموضوعية الكاملتين فلقد اشتهر بنظراته الموضوعية الثاقبة والمزنة إلى الاشياء ، وكان اهتمامه موجها في الدرجة الأولى إلى فهم العالم كما هو وتفسير كل شيء فيه تفسيراً منطقياً ومحاولة رده إلى العقل والحياة الفكرية آخر الأمر وحتى في تفسير هيجل لتجارب النفس الداخلية كان يتبع أسلوباً وصفياً بعيداً عن أي ذاتية فردية وهو بذلك كان يتبع أسلوب العلماء الوصفى والموضوعى أولاً قبل أى شيء .

ولقد كانت نظرة هيجل كبيرة في إمكانه تفسير النظام العقول لتكون أو في إمكانه تفسير العالم تفسيراً معقولاً وحتى الله عنده يمكن النظر إليه من وجهة منطقية ومن ثم فلا يصح في ذاته إصرار تعلو على التفسير المنطقي .

ويمكن القول بأن هيجل كان يجمع بين صفتين اثنتين أولاهما صفة الموسوعية فلقد تعرض هيجل للمنطق والمعرفة والميتافيزيقا والطبيعة والتاريخ والجهال والصياحة .. وغيرها وثانيتها صفة النظامية . أو النسقية بمعنى أن جميع فروع فلسفته تخضع لنظام معين أو ترتبط على أساس نفس المنظم ،

لقد حاول هيجل أن يضع أول فلسفة طالبة كلية شاملة تخضع للعقل او حاول أن يضع نظاما معقولا للعالم بحملته .

أما أسلوب هيجل فهو معقد إلى أقصى درجات التعقيد يشد به النמוש أحيانا والتلاعب بالمصطلحات الدقيقة التي تخفى المعاني أحيانا أخرى حتى لدرجة أنه قال في خطاب له إلى أحد اصدقائه بصدد كتابه ظاهريات الروح انه يحاول ان تخفف من الأحجار الثقيلة التي تعوق سبينة ظاهريات الروح لكي تصبح اكثر قدرة على العوم والتحرك بسهولة . وإذا كان الأمر على هذا النحو من التعقيد كما يقرر هيجل نفسه عن كتابة لظاهريات الروح فان منطقة الأكبر والأصغر على السواء بشوبهما قدر اكبر من التعقيد وعدم الوضوح والتجريد .

ولعل ذلك ناتج من حياة هيجل الصارمة نفسها ، فلقد كان عقليا مزمتا متبعداً من العاطفة كل الابتعاد في نظرة ثاقبة وشاملة للعالم لا تتأبه بالجزئيات ولها بالتفاصيل واشتهرت حياته بتناقض غريب فلقد اريد له ان يكون قصبيا فأصبح فياصوفا ساءت علاقته بالسلطات الكنسية ، ولقد كان عقليا صارما ولكنه تزوج وهو بعد الأربعين فتاة في العشرين من عمرها ولقد كان المازيا مزمتا ولكنه اعجب بنابليون واعتبره روح فرنسا وهذه التناقضات وغيرها كان لها اكبر الأثر في فلسفته ذاتها بحيث أصبح فيلسوفا يؤمن بالتناقض لا بالذاتية ، بالضرورة والتغير لا بالثبات والجمود بالحركة لا بالسكون بالديناميكا لا بالاستاتيكا .

ولكى نوضح ذلك الانجسساء الديناميكي عند هيجل لابد لنا

أن نمرض أولا للمشكلة الفلسفية عند هيجل ثم نوضح بميزات فلسفة هيجل لكي نخلص في النهاية إلى بيان عناصر فلسفته وعلاقتها بفلسفة هيراقليطس .

أولا : - المشكلة الفلسفية عند هيجل :

اتبع هيجل نفس مسار الفكر الفلسفي الذي اتجهه كانط وفخته وشلنج فتناول عناصر الفكر المختلفة : الذات والشيء ، والفردية ووحدة الوجود وصهرها في وحدة متساكة وحاول التوفيق بين هذه العناصر المتعارضة .

وبينا نجد فخته يمثل الذاتية المفرطة ، وشلنج يمثل الموضوعية المبالغ فيها ، نجد هيجل يوحد بين هذين الاتجاهين المتطرفين ، الذين يمثلان حسب كانط صور الحساسية ومقولات العقل وصيغته . لقد وحد كانط بطريقتي الخاصة بين الاحساس والفكر ، ولكن لم يرتض كل من فخته وشلنج طريقته النقدية في التوحيد ، وظن تخذه أنه باقصاء الاحساس يكون وقد حل مشكلة التوحيد هذه كما ظن شلنج بأنه باقصاء الذات يمكن حل هذه المشكلة ، أما هيجل فلقد جاء ودعى إلى وحدة أعمق من وحدة كانط . . إلى وحدة لا يقصى فيها هذا الطرف أو ذاك . . إلى وحدة تعطينا تفهما عقليا وكمليا وشاملا .

ولقد كان بين شلنج وهيجل موافقات ومخالفات حول هذه المشكلة . والواقع أن الاثنان كانا يريان بأن الذات والشيء يجب أن تجدا في وحدة أعلى وألا يقتصر على الاتفاق بين الذات والشيء على مجرد وجود انسجام

خارجي بينهما ولكن هيجل ما لبث أن اختلف فن شلنج . فبينما تمسك شلنج بوجود نقطة عندها يتلاشى الفرق بين الذات والشيء نجد هيجل يرى أن الوحدة بينهما والتي يجب أن نشتمل على كل شيء ليست مجرد حلقة وسطى بين الروح والطبيعة بل وحدة أعلى من الروح ومن الطبيعة أى أن الطبيعة لا ينبغي أن تعد وجوداً آخر إلى جوار العقل ولكنها جزء من حياة العقل نفسه ، وفي كتاب (علم تجسد الروح) يبرهن هيجل على أن الفكر بحكم طبيعة الموروثية بطراً عليه عدة تحولات متعاقبة تنتقل به من الإدراك المادى صاعدة إلى موقف الفكر المجرد ، وأن الفكر وهو في طريقه إلى تلك الغاية يرى بجلاء أن المراحل المتوسطة التي يجتازها أثناء السمر ضرورية ولا بد منها لا باعتبارها مواقف يستقبح فيها العقل أثناء رحلته ولكن باعتبارها مراحل ضرورية في حد ذاتها ، وبغيرها لا يتم التطور المطلوب .

فكرة المطلق : انتقد هيجل فكرة شلنج عن المطلق تلك الفكرة التي اعتبر المطلق كعنصر لا حركة فيه وتذوب وتندمج عنده كل وحدة الاختلاف ورأى هيجل أنه وضعها وضعا دون برهنة أو تدليل . وأراد هيجل أن يبين أن المطلق لا يجب أن يفرض فرضاً ولا بد من الاستدلال عليه من طريق العقل ، ثم لا لا ينبغي أن نصوره لأنفسنا ذاتاً مجردة تذوب فيها كل أوجه الاختلاف وعنصرها ساكن لا حركة فيه (كما فعل أفولطين بعداد الواحد) ، بل يجب أن ننظر إليه كروح حية متتجة وخصبة تنهق منها كل الأشياء الجزئية : ويقول هيجل في تعريف المطلق بأنه روح ، وادراكات تلك الروح وفهمها هو الفرض من كل فلسفة وكل ثقافة . وهي النقطة التي تتلاشى عندها فروع المعرفة جميعاً من علم ودين .

وبرى هيجل أن إدراك الإنسان للكون يتحتم عليه أن يبحث من تعليل للكون وهو برفض إدراكنا للعالم عن طريق التصوف أو الإلهام والبصيرة . وبرى أن الوسيلة الوحيدة لإدراك الكون هي إنتقالنا من مراتب العقل الدنيا إلى مراتبه العليا ، وهذه المراحل العقلية ضرورية لمعرفة الحقيقة السامية ، لا فرق بين إدراك حادى أو إدراك إسمى ، فلا نستطيع الفلسفة أن تنتقل من النهائى إلى اللانهائى دون أن تعترف بنقطة البداية ، يقول هيجل فى مقدمة « فلسفة الحق » « إن ما هو عقلى حقيقى وما هو حقيقى عقلى » وهذه العبارة هي مفتاح فلسفته ، فالحقيقة كلها تعبر عن العقل ، والكون كله يحقق وجود للفكر بل هو العالم الروح المفكرة وقد تطورت .

لقد كان المطلق فى أول أمره فكرة خالصة أزلية ثم هبط إلى الطبيعة حيث تحول إلى لا شعور ثم ماد فاستيقظ فى الإنسان ثم أخذ يحقق نفسه فيها بنشأ فى العالم من نظم اجتماعية وفن ودين وعلم فازداد بذلك ثروة وكالا ثم ماد إلى نفسه آخر الأمر مرة ثانية .

ثانيا : مميزات فلسفة هيجل .

(١) العقل أو الروح هو الحقيقة النهائية وأساس الحقائق جميعاً ولا يبلغ مرتبة إدراك نفسه إدراكا كاملا إلا إذا اجتاز عدة مراحل سابقة وأستوعبها فى نفسه .

أن قوام الحقيقة هو الفكر وهو مقياسها فلا بد من أن يفسر كل شئ تفسيراً علمياً . والفكر كلى ويحوى الحقائق الصغرى . كما أن الحقيقة والفكر لفظان لهما مدلول واحد . وبذلك تصبح الفكرة والشئ الواقعى حقيقة واحدة وتصبح الحقائق الواقعية تعبيرا عن الفكرة وهي لتي

تتكشف عنها .

(٢) والفكر عند هيجل وحدة عضوية ، هو وحدة ذات أجزاء منفصلة ولكنها في الوقت عينه متصلة مرتبطة ، فالشكل يمثل في كل جزء كما أن كل جزء موجود في الشكل . والشكل بأجزائه يكون كائنا عضويا متحدا فهو ليس كلا متراصا آليا بل هو كل مندمج متناسك مرتبط الأجزاء وكل جزء من الكل له علته التي تبرر وجوده ، بل التي تفرض وجوده وتمتعه : فكل جزء موجود من أجل الكل وبسببه .

ولكن على الرغم من ضرورة وجود الأجزاء إلا أنها تقف بازاء بعضها موقف الأرفع والأوضع ، والتراتب السفلى منها تنقل إلى العليا وكل ما حدث لها هو تحول من صورة سفلى إلى صورة عليا . فتراتب الفكر إذن أجزاء متفاوتة من مجموع الحقيقة ، ولا يعرف منطق الوجود تعاقبا في الأفكار (من السابق واللاحق) بل إن كل فكرة تتضمن الأخرى وكلها معا : السابق منها واللاحق ، السافل منها والعالي ... الخ . ومن ثم يصبح التاريخ هو تجلي الحقيقة المطلقة التي لا ينقطع وجودها أو هو التكشف التدريجي للحقيقة المطلقة .

(٣) إن وحدة الفكر إنما هي وحدة بين أضواء^{أضواء} في الحياة العادية وبالنسبة للعقل العادي ويعني هيجل بذلك أن العقل العادي يتوهم أن أجزاء الكل متناقضة متعارضة لا اتساق بينها ولا انسجام . وهو يقع في هذا الخطأ لأنه يرى الجزء فيحسبه كلا في حد ذاته .

وهنا يقف هيجل ضد موقف بارميندس القائل بأن الموجود موجود واللاوجود غير موجود وأن الحركة ممتنعة .

لقد درج الناس على رؤية أجزاء الكل منفصلة كل جزء على حدة دون ربط شامل بينها ، والحقيقة أنه لا يوجد أى جزء منفصل قائم بذاته . إذ النظرة الجزئية ناقصة ولا بصورها إلا النظر إلى مجموع الحقيقة ككل واحد مرتبط بالأجزاء ومتصل الحلقات ولكننا لانستطيع أن نسموا إلى الحقيقة في كليتها إلا إذا سلمنا بالجزء والكل معا فلا تمسك بأحدها دون الأخرى : ذلك لأن التمسك بالجزء وحده على أنه الوجود الحقيقي أو الكل وحده على أنه الوجود الحقيقي إنما يمثل موقفا صارما يقوض نفسه بنفسه فكلاهما ضرورى لتكوين الحقيقة العليا . ولابد في رأى هيجل من الصراع بين الأضداد ثم اتحادها كي ندرك الحقيقة المطلقة إذ المطلق عبارة عن الانسجام بين الأضداد .

وعلى ذلك يصبح المطلق هو وحدة جمع الأطراف المتناقضة في وحده شاملة كما يصبح الأساس الأول الذى يوصلنا إلى الحقيقة دو الاعتراف باتحاد الأضداد وانسجامها ، فكل لإثبات ينضم نفيًا وكل نفي يضم من إثباتا .

وهيجل إذن يرفض المطلق الشكلى القديم ذاك المطلق الثابت والاستاتيكي ويضع مكانه منطقا حركيا ديناميكيا توصلنا لفكرة فيه إلى نقيضها ثم تتحد الفكرة والنقيض في فكرة أشمل وهذه الفكرة الجديدة توصلنا إلى نقيضها ففكرة أكثر شمولاً وهكذا حتى نصل إلى المطلق .

هذا والفكر عند هيجل يتخذ خطوات ثلاثة في عمله هي :

١ - النفي . : إدراكه لذاته المفردة .

٢ - ونقيضه : ثم يصل إلى مجال يجد فيه ما يناقضه وما يعارضه .

٣ - والجمع بينهما : ثم يخطو بعد ذلك إلى الوحدة التي تضمه وتضم معه أصداده التي قابلها في المرحلة الثانية .

وهذه الحركة الثلاثية ليحت قاصرة على الفكر بل أنها تتناول العالم بأسره وكل ما هو موجود في العالم من تاريخ وطبيعة وفلسفة ودين :

ففي التاريخ يحدث تقدم المادية بفعل ورد فعل الزعات الحضارية ، فينشأ عصر سلطة لا يلبث أن يقوم على أنقاضه عصر فوضى وإلحادية وهو نقيض له أو رد فعل معاكس له ، ثم ومن اتحادهما تنشأ مرحلة سامية من الدستورية كذلك في الكون فإن هيجل يعبره كعملية نمو وتقدم ابتداءً من فكرة ونقيضها ويتجلى فيها الله ويظهر إذ أنه مامن حركة إلا ويتكشف فيها ذلك المطلق كروح سارية في كل شيء ، وتقدم الفكر ليس إلا ظهوراً بالفعل لما كان موجوداً بالقوة . فالله يكشف عن نفسه في الفكرة المنطقية ويتجلى في الطبيعة وفي العقل ولكن بدرجات غير متساوية والظرة الفلسفية وحدها هي التي يرى بها الإنسان الله متجلياً في المرحلة السابقة للوجود أي مرحلة الكائن الخالص وثانياً في العالم الطبيعي بتجليه فيه وثالثاً وأخيراً العالم الروحي ممثلاً في روح الفرد وفي نظام المجتمع وفي الآثار الفنية والدينية .

ومن ثم تظهر فلسفة هيجل على أنها فلسفة مثالية وواقعية في نفس الوقت . فهي ترى أن الفكر أسبق في الوجود ومن هنا تعان بأن الفكر في حقيقة أمره هو كل شيء ، إلا أنها تعترف بأن هذا الفكر قد وجد نفسه في عالم من الحقائق الواقعة التي لا يكون لها معنى لو فصلناها عن الفكر . فليست الطبيعة

عند « هيجل » جسما صلبا يحدد الفكر ويعارضه كما كانت عند فخته ، ولا هي موازية للعقل لأنها والمطلق توأمان كما يرى شلنج ، بل إن الطبيعة والعقل نفرمان أصل واحد ولكنها أيضا فرعين متساويين من جزع واحد ، إذ أن الفكرة نشأت أولا ومنها نشأ العالم الطبيعي ومنها نشأ العالم الروحي فالفكر إذن أساس كل حقيقة في الوجود طبيعية أم عقلية ، ولكنه يكون في صور الوجود الدنيا فكرا بالقوة ثم يصبح إدراكا أي فكرا بالفعل في الكائنات العليا . فالفكر إذن أول المراحل وآخرها يبدأ الكون بالفكر بالقوة وينتهي بالفكر بالعقل .

ويرى هيجل أن على الفلسفة أن تتبع الفكر في تطوره وانتقاله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وأن تعيد إلى إدراك الإنسان المراحل الثلاث التي سلكها المنطق أو الحقيقة أو الله وهي إثبات الحقيقة لنفسها أولا ثم تباينها ثانيا ثم انسجامها ثالثا . يجب إذن أن تعيد الفلسفة في إدراكنا تلك الخطوات الضرورية التي اختارها الفكر في سيره وتقدمه وهذا هو قوام فلسفة هيجل .

وكا أن العقل المطلق يتبع في سيره هذه الخطوات الثلاث فيبدأ كفكرة مجردة أشد التجريد ثم تتقدم الفكرة وتجد نفسها في الطبيعة لكي تبرز وتتجلى ثم تعود إلى نفسها ثانيا في الروح ، كذلك يلزم أن تقع الفلسفة في ثلاثة أقسام رئيسية :

١ - المنطق وهو يعرض صور الفكر المجردة :

٢ - فلسفة الطبيعة وهي تبسط صور العالم الطبيعي الخارجي الذي تجسد

فيه العقل لكي يصير حقيقة ملموسة محسوسة .

٣ - فلسفة العقل أو الروح وهى تعالج المراحل التى يجتازها الفكر من أبسط الصور الفيزيقية إلى الإدراك الكامل ثم إلى اتحاد العقل والطبيعة كما يظهر فى الفن والدين والفلسفة .

ولما أن نسال هنا هذا السؤال ولماذا أخرجت الفكرة نفسها وبرزت من صورتها المجردة إلى طبيعة محسوسة ؟ والجواب أن الفكرة فعلت ذلك لكى تصبح حقيقة ، فالطبيعة مرحلة ضرورية لا بد من اجتيازها حتى تبلغ الفكرة مرتبة الإدراك ، ولكن الحقيقة إذا حققت نفسها فى الطبيعة تكون لا تزال ناقصة ، فـا الطبيعة إلا مرحلة سابقة نزلوها مرحلة أسمى وهى أن تحقق الفكرة نفسها فى روح فهذا هو غرضها منذ البداية . فالعقل إنما يجسد نفسه فى الطبيعة لكى يكون روحا آخر الأمر : فلا تخرج الفكرة الفكرة من نفسها فى صورة طبيعة مجسدة إلا لكى تعود إلى نفسها فى صورة أخصب وأغنى مما كانت عليه والطبيعة ليست عزلا فى حالة موهنة وصورة غامضة ومبهمة حتى أنها تبدو كأنها لا عقل :

ويرى هيجل أن الحقيقة فى انتقالها من المرتبة الطبيعية إلى المرحلة الروحية تعبر عن نفسها فى النظم الأخلاقية التى تقوم على أساسها المجتمع . وهنا نبدأ فلسفة هيجل العملية وهى تنقسم إلى ثلاثة أقسام : -

١ - الحق Right ويبحث فى الملكية والتعاقد والعقاب .

٢ - الأخلاق ، وتبحث فى القصد والنية والحياة الطبيعية وعلاقتها بالخير والشر .

٣ - الأخلاق الاجتماعية التى تقوم على أساسها الأسرة والجماعة والدولة ثم السياسة الدولية وتاريخ العالم بأسره .

ثالثا : عناصر فلسفة هيغل :

« ا » المنهج الجدلى عند هيغل

يتضح المنهج الجدلى عند هيغل من خلال التكامل والترايط . أما نقص هذا المنهج فيظهر إذا نظرنا إلى التصورات أو الأشياء من جانب واحد أى إذا نظرنا إليها من وجهة نظر جزئية فردية ومحدوسة . وترجع أصول الجدل إلى سقراط وإلى بارمنيدس وتلميذه زينون وإلى أفلاطون وإلى متناقضات كانط ثم فichte . ومن هذين الأخيرين انبثقت فكرة ثلاثية الجدل عند هيغل Thesis, Antithesis and Sgmthesis أى الفكرة ونقيضها والركب الذى يجمعهما .

والجدل عند هيغل ليس إلا التراجع التاملى لفكرنا أو هو التغير أو التعاقب المستمر على كل ما صدر عنه سابقا ، أو هو المعنى الكامل الذى لن يتضح الحاضر فيه إلا إذا اكتمل الماضى كله واستطاع أن يشير إلى المستقبل إن أى فكرة عند هيغل تتضمن فى شتواها الظاهر والواضح شيئا آخر مختلفا عنها ، وبذلك تؤدى الفكرة الأولى إلى الثانية ويدوبان معا . وهذا الانتقال ينتهى بهيغل إلى تقرير فكرة ^{unendliche}Becondig .

ومر ثم فإن هيغل يرى أن الحركات المتتابعة للجدل جاءت ضرورة لما جاء قبلها أى أن المراحل اللاحقة من الجدل حتمتها المراحل السابقة أى أن لللاحق يتبقى منطقيا وبالضرورة من السابق ، والمراحل تتابع على هذا النحو فكل مرحلة تلتوها مرحلة واحدة معينة بحيث تكون مراحل الجدل سلسلة مترابطة لا يروغ لها يسميها هيغل بالعلم المتنظم Wissenschaft وهذا

يشبه التكوين المتتابع للأعداد الطبيعية من الأعداد السابقة عليها . ولكن سير الجدل لا يكون منطقيا فحسب بل يجب أن يستعين بعناصر التجربة الجديدة حتى ولولم تكن لها صلة منطقية .

ويقوم الجدل الهيجلي في جزء كبير من مسيرته على فكرة الأضداد ومؤداها أن نعيم أى فكرة إنما بقودنا فورا إلى ضدها أو نقيضها ومن ثم يصبح من العسير تمييز الفكرة أو نقيضها أو فعله عنها . وهيجل بذلك يحاول إثبات أن أ هي في نفس وقت ونفس الاسباب لا أ . والواقع أن الانتقال من الفكرة إلى نقيضها هو انتقال منطقي سليم وذلك يعنى أن نقيض الفكرة هو ضد محتواها الفكري الواقعي ، غالنقيض لا يطالب من تعاقبه نفسه بأن يكون له تدخل في الفكرة ولكنه يطالب بذلك في سيرة الجدل أى بفتح أ وانغلاق لا أ منها فكأن أ تنطوى على احتمال لا أ الذى يتحقق في سير الجدل فيصبح أ أى واقعة جديدة تنطوى بدورها على لا أ وهكذا ومثال ذلك فكره الوجود التى هى الضد لفكرة اللاوجود، وكل منهما لا يعطيانا شيئا محددًا ومعينا في هذا المجال لأن كلا منهما فكره فارغة ولكنهما بذواتهما معا يصبح لهما مدلولًا ومعنى .

وبرى هيجل أن التأمل الفلسفى يتخذ ثلاث صور مترتبة أشد الارتباط فيما بينها :

١ - صورة الإدراك المجرد .

٢ - صورة الجدل بالمعنى الخاص .

٣ - صورة العقل أو الفكر النظرى .

والإدراك عند هيجل هو الفكر الذى يحصل على أفكار صحيحه

ومعدة ، وبين ما تنطوى عليه الفكرة وما لا تنطوى عليه ، ويتجاهل كل ما ليس بجزء في المحتوى المظاهر للفكرة ، ويجعل هذا المحتوى حاسماً وثابتاً Firm ، ويدفعه إلى الكشف عن علاقات الفكرة بغيرها من الأفكار بطريقة آلية . ويرى هيجل أن أفكار الإدراك ؛ لرغم من نقصها فهي ضرورية لكي يبدأ منها الجدال . فكل فكرة جزئية تدرك تشير إلى سابقتها والفكرة الكلية تشير إلى الفكرة الكلية والكيفية والفكرة الكلية تشير إلى الفكرة الأخلاقية وهكذا .

ونميل أفكارنا إلى أن تصبح غير محسوسة وإلى أن تنولد عنها تناقضات وعقد محيرة عندما تنفصل بطريقة غير طبيعية عن سياقها وتكون مقطوعة الصلة مع حياتها المألوفة . والفيلسوف عند هيجل مثله مثل الفيلسوف عند فلتشجنين شبيه بالرجل الذي يحمق في أدواته اللغوية بدلاً من استخدامها ، والذي يحدها في النهاية محيرة في عمقها وعارية عن أى مدلول مألوف . وعلى ذلك فإن هيجل يختلف عن فلتشجنين في أنه يرى أن الانتقال من المعقولة السابقة على الفلسفة إلى العقل الفلسفي عن طريق تجريدات الإدراك وكبوائها الجدلية ؛ هذا الانتقال جوهري ومثري من وجهة النظر الفلسفية . فانه عن طريق فصل التجريدات المختلفة ذات الجانب الواحد وتجاوز اتجاهها المفرد بالوصول إلى نتيجة معقولة يصبح الاستبعاد الفلسفي ممكناً . ولكن ينبغي لنا عدم المبالغة في وظيفة الجدال فانه في كثير من الأحيان تكون وظيفته الكشف عن نقص أو عدم تحديد في الفكرة يتطلب الانتقال إلى فكرة أخرى .

ب - الفكرة المطلقة :

يلعب التفسير الثاني دوراً كبيراً في الفكرة المطلقة وهنا محل التعارض بين

العقل وبين تأليف باعتبار أن الغير موجود لأجل العقل ، ذلك لأنه لكي توجد حياة شعورية معقولة يجب أن يوجد عالم المادة ، وكذلك يجب أن توجد كثرة أفراد متباينين لا يصلون إلى الشعور الذاتي الكلي إلا بعد صراع طويل بينهم . ويرى هيجل أنه يجب أن تكون هناك عمليات تطور تاريخية تؤدي إلى صور إنسانية متقدمة خلال صعوبة العالم ومعقوليته . كما يدهم هيجل دائما رأيه القائل بأن العقل الإنساني يستخدم بمختلف الطرق والوسائل دهاءه لكي يحفظ خلال الظروف المختلفة بخط سيره إلى آفاق معقولة عبر التاريخ . ومن ثم يصبح العقل قوة فاعلة وحاضرة دائما خلال عمليات التطور بشكل هائل لا يستطيع الأفراد أو الأشياء له دفعا وخضوع العالم التام للعقل على هذا النحو هو الذي عبر عنه هيجل بقوله « المعقول هو الواقعي والواقعي هو المعقول » .

وطى ذلك تصبح الفكرة المطلقة عند هيجل مؤلفة من الرؤيا الواضحة للعالم ، كما تصبح خاضعة ومرتبطة بالهدف النهائي للنشاط العقلي كما يزول التناقض بين النشاط العقلي والعالم الطبيعي ذلك لأن هذا العالم الطبيعي اللامعقول إنما يوجد من أجل ما هو معقول وعلى هذا فهيجل يصف الفكرة المطلقة بأنها :

« The eternal vision of itself in the other »

كما يقول أيضا « بأن تحقق الغاية اللامتناهية إنما يتم عن طريق التغلب أو القضاء على الوهم الذي بمقتضاه تبدو هذه الغاية وكأنها لم تكتمل بعد » ومعنى هذا هو أن الفكرة المطلقة في سيرها تصنع هذا الوهم فتضع « الغير » ضد ذاتها ويتحصر نشاطها في أن تغلب على هذا الوهم وتجتازه . هذا وتعم

الفكر المطلق عن نفسها كظاھر ملبوسة في صور ثلاث للعقل أو الروح المطلقة وهي الفن والدين والفلسفة .

وإذن يصبح الجدل عند هيجل هو تطلع الفكر إلى أعلى مستوى ، ذلك المستوى الذي يسمح لذلك الفكر برؤية ذاته ومعقوليته الحقيقية في صورة عملية تتابعية لكل شيء . وعلى ذلك يمكن تغيير ثلاثية الجدل على أنه يتضمن :

١ - معقولة مجردة .

٢ - الغير المجرد المعقولة .

٣ - معقولة ملبوسة أو معقولة تجاوزت للغير أو امتصته .

ويرى هيجل أن الفكرة المطلقة تؤدي إلى النتيجة المطلقة كما يرى أن هذا الفكر يصل إلى النتيجة المطلقة في مراحل جدلية ثلاث :

أ - الشعور وبه يواجه العقل موضوعات تبدو له غريبة عن ذاته .

ب - الشعور الذاتي وبه يواجه العقل موضوعات هي صور منعكسة لذاته وهي العقول الأخرى أعضاء الجماعة العامة .

ج - العقل وهنا يكشف العقل غربة الأشياء بحيث يرى فيها في النهاية شروط ذاتيته المعقولة .

وبالنسبة للشعور يبدأ هيجل « أ » بالتبين الحسي وهو شبيه بالمعرفة الأولية التي يتكلم عنها رسل Knowledge by acquaintance . وهنا تعرف الشيء مباشرة بدون خصائصه وعلاقاته مع الأشياء الأخرى . « ب » ثم نحاول معرفة هذا الشيء بخصائصه وعلاقاته مع الأشياء الأخرى وهذا هو

الإدراك الحسى Sense - perception . (د) ثم ننقل إلى المرحلة العلمية
لشيء أى معرفة القوانين العلمية التى تكمن وراءه وهذا هو الإدراك العلمى
Scientific understanding وهذا يظهر العقل وراء الأشياء ، وبكشف من
الشعور الذاتى الاجتماعى ذلك لأن ما يكشف عنه العقل فى مجال العلم توافق
عليه سائر المقول والعام فى نظر هيغل هو التعبير المتقدم عن الحياة الاجتماعية
وبذلك تصبح الأنما نحن كما أن نحن تصبح الأنما .

وبالنسبة للشعور الذاتى يعطينا هيغل تخطيطاً لمختلف المصور البدائية للحياة
الاجتماعية وصراع الحياة والموت . وهنا نجد الصراع بين الأقوى والأضعف
ثم الصراع الطبقي ، والصراع بين الأغنياء والفقراء وبين السادة والعبيد
وبقول هيغل إن الشعور الذاتى ينطوى على الطرفين . ولقد ذهب هيغل
أن الشعور الذاتى ينطوى على الطرفين . ولقد درس هيغل ثلاث مواقف
تاريخية تبين سير الجدول : الرواقية والشكاك والمسيحية . فبينما نجد حرية
داخلية مطابقة للذات المعقولة عند الرواقيين وبذلك يصبح الامبراطور مثل
العبد الرقيق نجد أن الجدول يقودنا إلى الطرف الآخر الذى يتمثل عند الشكاك
فى الشك فى كل تقابل نظرى أو عملى للحرية وغيرها فالشكاك لا يقبل الحس
أو الأخلاق أى لا يقبل ما هو مادى أو ما هو معنوى وهذه الثنائية بين
القبول الرواقى والرفض المتمثل فى الشكاك إنما تظهر بوضوح عند المسيحيين
فى إيمانهم بآلهة عالم الحس والعالم الآخر ولكن الإصلاح المسيحى يرى فى
الله منتهى العالمين ومن ثم تتلاشى الثنائية فى وحدة أعلى وهذه مرحلة أخيرة
من مراحل الجدول .

ثم يأتى دور العقل وليست طبيعة العقل المثالية هى أن يجعل من الأشياء

مجرد أفكار له كما فعل باركلى بل إن المثالية هنا هي الثقة في النفاذ العقول للعقل في العالم .

أما عن الصعوبة فيقرر هيجل بأن فكرة الوجود وكذلك فكرة اللاوجود فكرتان فارغتان لا معنى لهما والانتقال من الواحدة إلى الأخرى هو ما يسمى بالصعوبة . ولكن كيف تحدد هذا الوجود إذ يجب أن ندخل على الوجود تعينا أو تحديداً ، ولا يكون هذا إلا إذا أضفنا صفة أو كيفية الوجود وهذه الكيفية هي التي تسمح له بأن يكون شيئاً ما والكيفيات توجد جميعاً في الوجود الواحد وهي التي تسمح للموجود بأن يرتبط مع غيره . من الموجودات الأخرى وأن يجد مكانه بينها فكان جميع الكيفيات توجد في الوجود الواحد بالقوة ، ووجود جميع الكيفيات في الوجود هو الذي يسمح بصحون الموجود ولكن هنا نواجهنا مشكلة الالامحدود وهنا يقول هيجل أن التركيب المشتمل على الوجود الخالص والتعيين أو التحديد إنما يسمح باللاتناهي في دائرة الشيء نفسه ومن أجل وجوده being For itself فالشيء كلما نفهم كلما تحققت ذاته بدرجة أكبر .

وعندما نصل إلى فكرة (الشيء لذاته) نواجهنا التميزات الكيفية ويصبح الشيء أو الفكرة وحدة تختلف عن غيرها عدداً . والجدل يرى في هذا الموقف العموري بذور مقولة الكم حيث نجد الأشياء وحدات مستقلة ، ولكن هذه الوحدات لا تبقى هكذا منفصلة ، فلا تلبث أن تذوب في بعضها وترتبط بخيوط فيما بينها وبينها وبينها وتنتقل إلى مقولة الكم الخالص حيث يفترض اتصال الوحدات ما يقع وراءها من اتصال حيث يفرض الاتصال أيضاً وجود الانفصال الممكن . وبذلك يكون لدينا وحدات

غير منفصلة قابلة الزيادة حتى نصل إلى وحدة غير منفصلة بالمرّة في آخر الأمر .

و خلاصة القول أن الفكرة الماطقة عند هيجل ليست بعيدة أو متعالية بل هي فعلية وحاضرة ، وكذلك لا توجد الفكرة لاطلقة أو الشعور الذاتي إلا في الإنسان كما أنها هي العلة الغائية لكل شيء .

ح — المنطق عند هيجل

قسم هيجل المنطق وهو لباب منهج، الهياكلتيكي وميتافيزيقاه إلى ثلاثة أقسام : الأول هو مذهب الوجود والثاني هو مذهب الماهب والثالث مذهب الفكرة الشالّة notion .

ومذهب الوجود يتناول المقولات التي لا تتناول إلا ماهو هناك بشكل مباشر ، وهنا نجد أنفسنا أمام الوجود المحض الذي يتضمن تعينا أو تحددًا . وفي مذهب الوجود لابد من ظهور المقولات المختلفة فهناك أولاً مقولة الكيف ويكتب الوجود عن طريقها شكلا معينا بعينه ويتصف بصفات معينة ، ولكن طبقا للمنهج الهيجلي يؤدي هذا البعث عن مقولة الكيف إلى التفكير في ضد هذه المقولة أي يؤدي بنا إلى مقولة الكم ، ولكننا لا نستطيع عن طريق الجدال أن نقف عند هذين المقولتين بل يجب أن نؤلف بينهما ، وهنا تظهر مقولة جديدة تربط الكيف بالكم ألا وهي مقولة القياس . والأمثلة على هذا كثيرة عند هيجل منها انتقال الماهب إلى السائل إلى الحالة الغازية ، والتحولات الفعائية من نعمة إلى أخرى مع طول الأوتار أو قصرها ، والتحولات في نظام الدولة ونوع الحياة مع التنوع في السكان والبيئة ... الخ .

ولقد ستغل الماركسيون فكرة هيجل عن تحول الكم الى الكيف في

إيضاح كيف تؤدي التعريفات الاجتماعية الصغيرة على طول المدى إلى ثورات رئيسية أو أساسية .

هذا ويرى هيجل أن الانتقال من فكرة الوجود الخاص إلى فكرة الوجود المتعين إنما يكشف لنا عن مقولة الصيرورة والوجود المتعين يتقلا إلى الوجود لذاته الذي يتضمن صفات الموجودات الأخرى التي كانت متضمنة (بالقوة) في الوجود المتعين .

ويقول هيجل أن النظر في مذهب الوجود Doctrine of Being بقودنا مباشرة إلى النظر في مذهب الماهية Doctrine of Essence . وفي مذهب الماهية يقرر هيجل أنه سوف يذهب إلى أبعد من تقرير الكيف والكم وما يظهر من الأشياء لكي يتغلغل إلى صميم الأشياء . ويرى أن أول ما يبقا بلنسا في هذا الصدد هو مبدأ الذاتية ولكن الجدله لا يتقله من مبدأ أو مقولة الذاتية هذا إلى مبدأ أو مقولة الاختلاف ثم يجد الجدله نفسه أمام السبب فيذهب إلى النتيجة كما ينتقل من الإيجاب إلى السالب ومن الشيء إلى ضدّه وهكذا . وهنا نحن لا نقبل الأشياء كما هي ونبحث عن كها وكيفياتها وإنما نحاول أن نبحث عن أصدادها ومقابلاتها المختلفة فنحن هنا إذن أمام بحث أعمق وأقوى وفيما يتعلق بالوجود الظاهري يناقشه هيجل من ناحية الصور الثلاثة للعلاقات الأساسية :

(١) علاقة الكل بأجزائه (٢) القوة والتعريف عنها

(٣) الظاهر والباطن

١ - من حيث العلاقة الأولى نحن نميل إلى أن نؤلف الكل من أجزائه

أو نرد الكل إلى أجزاء واحكن هذا غير ممكن .

٢ - وإزاء هذا المقتضى ننتج الجدلى إلى القوة والتعبير عنها ولا يمكن أن يقال بأن اقوة المحركات أو ضماكت في تعبيراتها ولكنها فاعلة وحاضرة في التعبير عنها ، ولكن الجدلى يلاحظ أن الطابق غير كامل بين القوة وتعريفاتها لكن القوة لا تستطيع أن تعبر عن نفسها بدون شروط وبذلك نصلها هذه الشروط للتطابق للتمام مع تعبيراتها .

وعلى هذا ينتقل هيغل إلى العلاقة الثلاثة رعى علاقة الظاهر بالباطن وهنا نتج أنفسنا أمام علاقة متعقدة حيث يجدد شىء محتوية على جميع الشروط التى يمكن أن تدفعها إلى الظهور بطرق مختلفة .

ثم يتكلم هيغل بعد كلامه عن مقولة الذاتية والاختلاف على مقولة الفعل ، ويربط هيغل فكرة التعبدية *actuality* بفكرات الجهة الثلاث الاحتمال *The possibility* والامكان *The Contingency* والضرورية *The necessity* بأن ما هو فعلى لا يعتبر تصورا للقيض الذاتى لما هو ممكن ، ذلك الممكن الذى يبدو كذلك لأنه قائم بذاته سطحيا أو بطريقة صناعية *superficially* وأنه قد استطاع من الشروط الممكنة له ، إن ما هو فعلى يتضمن ليس فقط الامكان الباطن للقيام بذاته بل أيضا تجويع الشروط الخارجية الكاملة التى بدونها يكون فى الحقيق مستحيل . وبفلس الطريقة فإن ما هو فعلى ليس هو مجرد حادث أو ممكن وعلى ذلك فهو مستمد من الواقع ويجب أن تذكر هنا بعدد الفعل عبارة هيغل الشهيرة بأن ما هو فعلى هو واقى وما هو واقى هو حقلى .

وبهذا بقودنا البحث فى مذهب الماهية عند هيغل إلى مقولات الاختلاف

والفعل والذاتية . ولكن جوهر هذا المذهب يقوم في انتقال العقل إلى وراء .
أو نقيض ما يظهر لنا من طريق مذهب الوجود .

وهنا يبقى ضروريا أن ننتقل إلى مذهب الفكرة الشاملة The doctrine of notion . وإذا كان الفكر في المذهب الآخر يتضمن الشمول العام فإن الفكر في المذهب الأول بعد بمثابة الإيجاب بينما يعد في المذهب الثاني بعد بمثابة السلب . وبمعنى آخر يصبح هذا المذهب جامعا بين المذهبين السابقين أو يصبح هو الفكرة التي أنبتها مذهب الوجود ودخلها الوسيط أو السلب عن طريق مذهب الماهية فأصبحت فكرة أشمل وأعم .

رابعا : بين هيغل وهيرقليطس

أعد اتضح لنا من استعراضنا لموقف هيغل الفلاسفي كيف أن فلسفته
النهائية إنما تعتبر إلى حد ما مزيجا من الكافطية والهيرقليطية :

٢ - فقد استغل فكرة الصيرورة عند هيرقليطس استفلا لا تأما وقد
تمثل هذا في توريته على المنطق الاستاتيكي القديم ، وفي وضعه لمنطق حركي
يتميز الوجود بحلي للحركة الدائمة وللغير المستمر والذي بنى في حقيقته
على الانتقال من الوجود إلى اللاوجود .

وحيث تؤدي بنا الفكرة فيه إلى قبضها ثم تتعد الفكرة والنقيض في
فكرة أشمل وهذه الفكرة الجديدة توصلنا إلى نقيضها ثم إلى فكرة أكثر
شولا وهكذا حتى ينهي بنا الجدل إلى المطاق : هذا الجدل الذي يقوم على
فكرة الأضداد ويرى هيغل أن هذه الحركة الانتقالية من الشيء إلى ضده
هي التي تعطى لنا معنى الصيرورة وهو يشرح إلى مفهوم الصيرورة بصفة

أولية حينما يحلل معنى فكرة الوجود وفكرة اللاوجود ويثبت أنهما فكرتان
فارغتان ثم ينتهي إلى القول بأن الانتقال من الواحدة إلى الأخرى هو الذى
نسميه بالضرورة .

وهنا نلاحظ كيفية جديدة دقيقة بارعة اكتشفها هيجل فى مفهوم الضرورة
عند هيراقليطس . وذلك أن هذا الأخير كان يريد أن يميز هذه الحركة
الدائمة أى ذلك الفعل الدائم عن تأثير الأشياء المتحركة أى أنه لم يمكن
بتكلم عن أشياء تنطق عليها مقولة الحركة بل هو يتكلم عن حركة دائمة تصنع
الأشياء وتختفي أى أنه كان يريد إثبات الفعل الخلاق للضرورة فى ذاتها .
والكى يؤكد هيجل هذا المعنى نراه يعطى لنا مثالا للضرورة ينتهى منه أى
معنى للشبهة أو أى مدلول فكرى . وهذا المثال هو مثال الوجود واللاوجود
فهما فى نظره فكرتان لا محتوى لهما أى أنها لا يمكن أن ينطويا على أى مدلول
شئ . أو فكرى وبذلك تصبح الضرورة التى تعبر عن الانتقال من الوجود
إلى اللاوجود - تصبح - فعلا وريدا غير مرتبط بالموضوعات أو الأشياء .
أى بمعنى أنه غير خاضع لها بل هى التى تخضع وتكون نيتها بواسطة .

٢ - وإذا كانت هيراقليطس قد تكلم عن الصراع بين الأضداد
Folno وأشار إلى أن هذا التضاد وذلك الصراع إنما يذوب فى الكل
الواحد فى سياق المادية التى هى أساس المذهب عند هيراقليطس باننا نجد
الديالكتيك الهيجلى يعتبر الفكر قوام الحقيقة وتبدو الحقيقة كوحدة عضوية
تظهر أجزاؤها مفصلة ولكنها فى الحقيقة تكون مترابطة بحيث يبدو
للكل مثلا فى كل جزء . وهذه الحقيقة المترابطة أو الوحدة العضوية الفكرية
هى وحدة اضداد كما تظهر لنا فى مجرى الحياة العادية وكما يتوهمها العقل

العادى لدى برى التناقض بين أجزاء الكل الواحد مع أن الظرة الشاملة الكلية
لعطى لنا كلا ينتهى معه كل تناقض . وقد بين هيجل كيف ينتهى هذا
التضاد والصراع بين الأضداد إلى وحدة شاملة وذلك عن طريق أسلوبه
الثلاثى الأطراف فالتأنيج . الشيء وضده يتحدان ثم يظهر مركب منهما وهو
شيء آخر جديد لا يلبث أن يظهر ضده حتى نصل إلى الحقيقة المطلقة أو
المطلق وهو يمثل تمام الانسجام بين الأضداد .

والواقع أن هيجل يتفق مع ديمقريطس في فكرته عن الصراع بين الأضداد
أى بين الوجود واللا وجود وكذلك في قوله بالاعتادها ولكن يختلف عنه في
الطرف الثالث للعملية الجدلية وهو المركب من شيء وضده . ويظهر أن
هذا المركب لا يمكن أن يتغير من إنتاج تفكير وحده بل لابد من التحويل
على التجربة في صياغته ووضعه ويتكرر التجاوز عن هذا القدر إذا وضعنا
هذه الجزئيات في نطاق فلسفة هيجل أكتفى حيث أتت . تفكير هو
هو الحقيقة فكل ما هو واقعى / هو فكرى وكل ما هو فكرى فهو واقعى
كما يقول هيجل .

٣ - بينما نجد ديمقريطس يتكلم عن الواحد الذى يتضمن كل شيء
ويصدر عنه كل شيء ويهود إليه كل شيء ، نجد هيجل يستعمل هذه الفكرة :
فالطلق عنده روح حية شاملة تنبثق منه الأشياء الجزئية وقوامه صيرورة
مطلقة ، وهذا المطلق كان فكرة خالصة أولية هبطت إلى طبيعة حيث تحول
إلى لاشعور ثم عاد فاستيقظ فى الإنسان . وهو يحقق نفسه فيما يشأ فى العالم
من نظم اجتماعية ودين وعلم يزداد بهذا كله تراءوا كذلك أن لا يلبث أن يعود
إلى نفسه مرة ثانية . ولا شك أن ربط فكرة المطلق بالإنسان إنما تعنى أن

المطلق عند هيجل تكوين استمولوجى على الرغم من أنه يصر على تشخيصه أى على كون كريتية اكى ينتهى إلى القول بموضوعية أى بموضوعية الديالكتيك الذى يقضى بنا إليه . والواقع أنه مما أجهل هيجل نفسه فى التبدل على موضوعية بنائه الفلسفى فانه إن يصل أبداً إلى نقى الموضوعية الذى يجده عند هيراقليطس فهو قد ربط بين الواحد والمادة وأفرغ الواحد من كل محتوى استمولوجى الأمر الذى يقرب كثيراً من الموضوعية . وهذه سمة فريدة فى مذهب هيراقليطس لا نكاد نجدها بعد ذلك إلا عند كارل ماركس فيما يسميه بالمادية الجدلية .

٤ - ولعلنا نلاحظ أن مثاليه هيجل المطبقة لا نعرف بالوجود المادى الكثيف من حيث أنه يؤكد فى النهاية أن الوجود الحق إنما يتمثل فى الفكرة المطلقة . بينما نجد من ناحية أخرى أن هيراقليطس يقيم الوجود على أساس المادة فيرجع العناصر كلها إلى النار . ومن ثم فعلى الرغم من قيام المذهبين على أساس فكرة الصيرورة إلا أنهما يختلفان فى النظر إلى الوجود وفيما تسفر عنه الصيرورة من موجودات عقلية عند هيجل ومادية عند هيراقليطس .

٥ - يرى أن تبحث عن القانون الأزلى Logos الذى يتكلم عنه هيراقليطس وهو المحرك الذى حال بين مذهب هيراقليطس والوقوع فى دوامة الشك السوفسطائية . ونجد صورة لهذا القانون عند هيجل فى تلك التنظيمات الداخلية التى تنطوى عليها الفكرة المطابقة وكذلك فى الحركة الثلاثية المنظمة للديالكتيك الميجيلى .

٦ - أما عن فكرة الأدوار اللامتناهية التي يتكلم عنها هيراقليطس فأننا نجد في مراحل الجدول الهيجيلي المتتابعة والمتواصلة صورة تقريبية محدثة للأدوار اللامتناهية على الرغم من أن هذه الأدوار تنفسح في انجلاء مفتوح إلى أبعاد لا متناهية بينما ترقى مراحل الجدول السام تدريجياً لكي تنتهي إلى الفكرة المطابقة التي تعبر عن الحقيقة الشاملة .

والخلاصة أن الموقف الهيجيلي إنما يعد صورة مثالية حديثة لمذهب هيراقليطس المادى القديم .

المبحث الثاني

الموقف الماركسي ومذهب هيراقليطس

إذا كان مذهب هيجل قد أعاد — ياغرة للذهب الهيراقليطى بصورة مثالية — لنا نمجدة صورة أخرى معاصرة ذات مانع ماضى يمى عند كارل ماركس وانجلز .

قبعد أن تفلسف كارل ماركس فى مطالع حياته على الطريقة الهيجيائية ، لم يلبث أن تحول عنها بعد ذلك بعد قراءته لفيورباخ فياضوف للحادية فى القرن التاسع عشر ، وأيضاً بعد أن عاش بنفسه فى خضم الصراع الاجتماعى العنيف الذى نتج بالضرورة عن حركة الانقلاب الصناعى فى ذلك القرن .

وسنرى فى عرضنا لحركة ماركس كيف أنه يؤكد باستمرار التزامه بضرورات للنهج العلمى وأنه يريد أن تكون فلسفته اجتماعية على نسق العلوم الوضعية من حيث المنهج فينحصر دور العالم الاجتماعى فى رصد أبعاد التجربة الاجتماعية والكشف عن قوانين سيرها ، ولهذا فقد سجل ملاحظاته الأولى عن الطبيعة فأشار إلى أن تمت تطورا وحركة كبرى تندفع إلى الأمام محافظة على سيرة التقدم ، وأن محرك هذا التقدم هى الحاجات للادية الأساسية للإنسان ، فأصاليب إنتاج هذه الحاجات للادية هو المحرك الأول للتطور ، ولكن هذه الحركة الكبرى إنما تحدث بصورة صراع بين الأضداد ينتج عنه تحول من مرحلة إلى أخرى سواء فى الطبيعة أو فى الإنسان والمجتمع ، وسنرى أن ماركس يستخدم هنا نالون الديالكتيك

الميجلى بعد أن يصبغه بالصبغة اللادية ثم يطبقه على المجتمع وتطوره فتخرج لنا للادية التاريخية بقوانينها الثلاث .

ولقد امتدح الاشتراكيون العلميون مذهب هيراقليطس لانهم وجدوا أن هذا الفيلسوف التقدمى قد كشف عن مسار التطور المادى للكون والإنسان بطريقة علمية قبل أن يظهر المنهج العلمى بصورة حديثة ، فهو الذى أشار إلى حقيقة التغير الأزلى المستمر فى نطاق مادية العالم ، وتكلم عن قانون أزلى ينتظم الوجود بأكمله . وقد اعترف الماركسيون بفكرة القانون الضرورى أيضا . وبينما يقف هيراقليطس عند حدوده للعالم بالمادية نجد أن هؤلاء الاشتراكيون يذهبون إلى أبعد من هذا فيقررون أن مانسبته بأرواح أو بنفوس أو بذوات روحية مجردة ليست فى حقيقة أمرها سوى تركيبات فوقية من المادة .

على أن النتيجة الحقيقية لعلمسة هيراقليطس فى نظر الماركسية إنما ترجع - فضلا عن فكرة الصيرورة - إلى استخداهم لفكرة الصراع بين الأضداد هذه الفكرة التى حينما تكتمى بالكون الاجتماعى تتخذ كسلاح ايدىولوجى فى يد البروليتاريا لكسب حقوقها المشروعة فى مواجهة الطبقات المستغلة . وبذلك يتحول الصراع بين الأضداد إلى صراع ايدىولوجى بين الطبقات الاجتماعيه ، وهذا الصراع الاجتماعى يلعب دورا أساسيا فى التطور الاجتماعى .

وسنرى أيضا أنه بينما وصل هيراقليطس فى مذهبه إلى أقصى أبعاده للنطقية من حيث قوله بالادوار اللامتناهيه المتداخلة نجد مازكس يقف عند المرحلة الشيوعية وكأن الصيرورة تحوات عنده إلى ثبات فيظل المجتمع

القيومي على حاله ولكن النتيجة الحتمية للمذهب هي أن يستمر فعلى
الضرورة فتقضى على للرحلة الشيوعية ان تعود الدورة من جديد وهكذا .

هذا هو البعد الحقيقي لمذهب هيرقليطس الذى لم تنمى للاركسية
معه لضرورات اجتماعية إيديولوجية يوتوبية ، فكأن تنكر الماركسيين
للاستقالة الطبيعية للمذهب المادى الحركى عند هيراقليطس قد أفضى بهم
إلى موقف يوتوبى نظرى سبق لهم إبطاله من قبل .

الفلسفة الماركسية

وعلى ضوء هذه المقدمة التمهيدية نعرض لأبعاد الفلسفة الماركسية لكي نتضح لنا حقيقة الارتباط بين مذهب ماركس ومذهب كل من هيجل وهرقلطس .

والواقع أن الفلسفة الماركسية ليست من قبيل مواقف الترف الفكري ، أو نتاجا لعقيدة فلسفية منعزلة استلزمها مناقشات المدارس الفلسفية . بل إنها تعتبر على العكس من ذلك عملية تاريخية تركيبة كبرى جاءت نتيجة حتمية لتطور الاجتماعى والعلمى فى العقد الخامس من القرن التاسع عشر ، ومن هنا جاءت مصحتها العلمية التى يتمسك بها أصحابها . فإذا أردنا تغيير الواقع - كما يقولون يجب أن نفهمه علميا ، ولا نستطيع أن نفهمه علميا إلا إذا سلمنا بحادثته ^(١) ونحن فى هذه الحالة ان نخترع أشكالا حركية بل سنكشف ^(٢) عنها فقط كما يفعل علماء الطبيعة فى الكشف عن قوانين سحر الظواهر . فال مفهوم المادى للعالم إذن هو تصور الطبيعة كما هى دون إضافات غريبة عن تلك الطبيعة ^(٣) وليست الفلسفة الماركسية شيئا سوى المفهوم العالى للطبيعة كما هى كذلك أى من حيث واقعها المادى .

(١) يقول إنجلز : لكي نجعل من الاشتراكية مفا يجب أن نفهمها على أساس الواقع ، راجع مختارات من ماركس وإنجلز «الاشتراكية الخيالية والعلمية» ص ١٢٨ وكذلك يقول نحن ندين لماركس هذين الاكتشافين العظيمين لمفهوم المادى لتاريخ وكشف سر الانتاج الرأسمالى من خلال فائض القيمة . المرجع السابق ص ١٣٦

(٢) إنجلز «أرد هل دوه رانج» ص ٥٥ طبعة باريس ١٩٥٥

(٣) إنجلز «فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية» من كتاب ستاين والمادية الجدلية والمادية التاريخية ، ص ١٥ الطبعة الاجتماعية باريس ١٩٥٠

والمادة الجدلية هي جوهر الفلاسفة الماركسية ، فإذا كانت العلوم الخاصة
كعلم الطبيعة وعلم الكيمياء وعلم الأحياء وعلم الميكانيكا الخ ، تدرس قطاعات
خاصة من الواقع المادي فإن الماركسية من حيث هي جدول تدرس القوانين
العامة المشتركة بين كل وجوه العالم الواقعي من أول الطبيعة الفيزيائية إلى
الفكرة ، مرة بالطبيعة الحية والمجتمع ، وليست هذه القوانين مشتقة من
الفكر أو الخيلة ، بل إن تقدم العلوم هو الذي ساعد وجعل من الممكن
اكتشاف هذه القوانين وصياغتها ^(١) . وإذن نعلم الرغم من أن المادة
الجدلية ليست هي والعلوم شيئا واحدا ، إلا أنها لا يمكن أن تفصل عن
العلوم لأن العلوم جدلية بالضرورة . ولأن كلا منها يكشف عن سيم الجدل
في الطبيعة ، أما المادة التاريخية فإنها عبارة عن تطبيق مبادئ المادة الجدلية
على تطور المجتمع . وعلى هذا فالفلسفة الماركسية أي الاشتراكية العلمية إنما
تقوم أصلا على (المادة الجدلية) و (المادة التاريخية) يقول ساليمن (إن
الماركسية هي علم قوانين تطور الطبيعة والمجتمع ، أي علم ثورة الكتل
المستقلة ، وعلم انتصار الاشتراكية في كل البلاد وعلم بناء المجتمع الشيوعي ^(٢))
وهي الفلسفة الثورية للبروليتاريا التي تفترض أساسا وجود حزب ثوري
ليتحقق الانتصار على البرجوازية .

وإذا كنا قد لاحظنا أن ماركس قد استخدم كثيرا من الآراء الشائعة
في عصره إلا أنه قد أدخلها في سياق جديد بحيث انسجت بطابع فلسفته
الجديدة على أنه يمكن تلمخيص عناصر الجدة في فلسفته : من حيث أنها

(١) جورج بوليتزر : المبادئ الأساسية لفلسفة ص ٢٣ ترجمة سماعيل المهدي

(٢) م. س. ص ٢٢ وما بعدها . كذلك في الماركسية وهام الفه لساليمن ص ٩٠

فلسفة ذات طابع طبقي ، وأن لها دورا تلعبه في الحياة الاجتماعية إذ أنها
تحرر عن مصالح طبقة البروليتاريا وتشد من أزرها في صراعتها من أجل
تحقيق عدالة التوزيع في ظل نظام اشتراكي حدى الظهور ، وتقوم على
افتراض وجود وحدة عضوية من الجدل والمادة .

وقد اكتملت معالم تطبيق النظرية على يد لينين ، الذى حاصر ثورة
البروليتاريا ضد الامبريالية . وتحقق على يديه التحول إلى الاشتراكية في
الاتحاد السوفيتي . كما أسس الحزب الشيوعي ليكون دعامه للتحول إلى
الشيوعية ، وقد عمل كل من ستالين وخروشوف على تمهيد الطريق نحو
الشيوعية في الاتحاد السوفيتي وفي النطاق الدولى ، على أن (الاشتراكية
العالمية) ستبقى مدينة لكل من ماركس وانجلز بالدعامات القوية التى
وضعها ألا وهى (المادية الجدلية) التى ترجع إلى أسلوب المثالية الألمانية
في الجدل بالإضافة إلى النزعة المادية التى سيطرت على الاتجاهات العلمية
والفلسفية في أوروبا في القرن التاسع عشر بتأثير الثورة الصناعية واستخدام
المنهج التجريبي .

المادية الجدلية :

تبين لنا إذن كيف أن الموضوع الرئيسى للمادة الجدلية هو حل المشكلة
الأساسية في الفلسفة ، أى علاقة الفكر بالوجود أو الروح بالمادة . فما هو
معنى المادة وما هى صورتها .

١ - المادة وصورتها (المادة البعثة)

إن مقولة المادة تحرر عن الخاصية العامة للأشياء والظواهر وهى حقيقتها

الموضوعية ، أو بمعنى آخر تميز المادة بوجود موضوعي مستقل عن شعورنا بها ومع هذا - أى مع استقلالها عنا - فإنها تنعكس على شعورنا ، فمقولة المادة إذن تتضمن الواقع الموضوعي كله ، وهى بهذا الوصف - مقولة أولية للمعرفة . ويقول لينين عن المادة (إن المادة مقولة فلسفية تصف الواقع الموضوعي الذي يعرفه الإنسان عن طريق الإحساس^(١))

وإذا كان العلم يكشف لنا - فى مراحل تطوره - عن صور مختلفة للمادة فإن ذلك لا يعنى أن المادة تتلأى بل يعنى كما يقول لينين^(٢) - « اختلاف مواقفنا العلمية من «وحدة» المادة ، فبالأمس كانت (الذرة) هى الوحدة ، واليوم أصبح (الأيكترون) هو الوحدة ، وغدا ستكون شيئا آخر ، وحتبى المادة بمفهومها الفلسفى العام من حيث أنها تشكل وجودا موضوعيا خارجا عنا »

اذن يتضح لنا أن العالم مادى محض ، وكل ما يوجد فيه إنما هو من صورة من صور المادة ، ولكن المادة ليست جامدة ساكنة بل هى تتحرك فى الزمان والمكان ، وعلى هذا فالصور الأساسية للوجود المادى هى الحركة والزمان والمكان .

(١) الحركة : لا توجد المادة إلا فى حركة ، والحركة هى التى تكشف عن وجود المادة ولقد برهنت على ذلك وقائع الحياة اليومية وتطور العلوم والمخبرات المتعددة .

(١) Lenin. Materialism and Emperio - criticism p. 130 راجع

(٢) Lenin. Collected work. Vol - 14 p. 364

يقول انجلز (ان الحركة هي أسلوب وجود المادة فلا توجد مادة بدون حركة) (٣) وهذه الحركة أزلية ومطلقة، أما السكون فنسبى مؤقت والحركة صور كثيرة كشفت عنها المادية الجدلية : فتحت حركات ميكانيكية وفيزيائية وكيميائية وبيولوجية واجتماعية ، وقد ربط انجلز كل حركة من الحركات بصورة معينة من صور المادة ، فربط مثلا الحركة للميكانيكية بالاجرام السماوية والأرضية . والحياة الاجتماعية - أى تاريخ المجتمع الانسانى ليست سوى صورة عليا لحركة المادة تختلف اختلافا جوهريا وكيفيا عن صور الحركات الأخرى ، وقد ظهرت بقيام المجتمع الانسانى وتميزت بعملية الانتاج المادية التى تحدد جميع أشكال الحياة الاجتماعية وعلى الرغم من تنوع صور الحركة إلا أنها مترابطة وغير منفصلة ، وذلك يرجع الى الوحدة المادية للعالم ، وإلى أن الصور السفلى من الحركة تظهر متضمنة فى الصور العليا منها ومع ذلك فلكل حركة طابعها السيكفى الذى يميزها عن الحركات الأخرى .

وإذن فالحركة ذات طابع كلى مطلق ، ولكل صورة كيفية خاصة بها ويمكن تحويل صور الحركة بعضها إلى البعض الآخر ، وعلى الرغم من انطواء الحركات العليا على الحركات السفلى إلا أنه يستحيل إرجاع الصور العليا منها إلى الصور السفلى ، وهذا هو مجمل النظرة المادية الجدلية للحركة التى ترى أنه لا يمكن الفصل بين الحركة والمادة .

بـ المكان والزمان :

إن للمكان والزمان صورتان كليتان لوجود المادة فوجود الأشياء فى

للكان يعنى أن للأشياء امتدادا يسمح لها بأن تشغل خيزا ما بين موجودات العالم الأخرى . ومن ناحية أخرى نحن نشاهد تتابع هذه الأشياء وتعاقبها في الواقع ، وحلول أحدها محل الآخر ، وكل واحد منها له ديمومة خاصة duration أى استمرار زمنى خاص به ، وله كذلك بداية ونهاية وهو أيضا ينتقل من مرحلة إلى أخرى في تطوره ، وهذه كلها تعبر عن الخاصية الزمانية في الوجود المادى .

على أننا يجب أن نلاحظ أن أهم ما يتصف به الزمان والمكان هو استقلالهما عن الشعور الإنسانى وذلك يعنى أن لهما وجودا موضوعيا وأنهما لا ينفصلان عن المادة المتحركة .

المادة ونحوها إلى شعور :

ليس الشعور أو الفكر سوى مادة في أعلى درجات تنظيمها القى يتمثل في مخ الإنسان القى يعكس الواقع المادى ، فالفكر أو العقل أو الشعور إذن هو حصيلة تطور بعيد المدى للمادة .

Man's consciousness is a special property of highly organized matter, the brain to reflect material reality ⁽¹⁾

والأفكار ليست سوى انعكاسات صور العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يرجع تكوينه إلى المادة وتطورها ، وليست الأفكار إذن مادية بحتة كما يقول دعاة المادية الساذجة بل تحمل طابعا كيفيا جديدا اكتسبته خلال عملية التطور الجدلية - على الرغم من أنها ترجع في نفاثها الأولى إلى أصل مادى . يقول ماركس : « إن كل ماهو فكرى ليس شيئا آخر غير انعكاس

العالم المادى على العقل الإنسانى الذى يترجم هذا الانعكاس إلى صور الفكر^(٢)

فكيف إذن تم تكوين العمور أو العقل خلال تاريخ الإنسانية ؟

إن المادة تنطوى فى داخلها على قدره تسمح لها بتشكيل نفسها بحسب للثرات الخارجية ، فتمتجيب لظروف البيئة للمادية وتعمل على التكيف وفق حاجاتها ، أو بمعنى آخر كما يقول واوين : إن البيئة والحاجة والوظيفة هى التى تعمل على تكوين أعضاء الكائن الحى بطريقة معينة تتناسب مع ما أعدت له أعضاء الكائن الحى من عمل .

وبرى الماركسيون كذلك أن العمل - أى إنتاج القيم للمادية - هو للعامل الأساسى فى تطور جسم الإنسان وأعضائه ، وإذن فالعمل هو الذى يخلق الإنسان أى أن النشاط الإنسانى هو الذى استازم تكوين أعضائه وحواسه بصورة معينة بحيث تتلائم مع هذا النشاط ثم عمل على بلورة شعوره خلال مرحلة طويلة من مراحل التطور المادى ، وحينما اكتمل بناء العمور أو العقل لم يعد فى قدرته أن يكمس صورة العالم الموضوعى فحسب بل ويبدع صوراً أخرى متولدة عنها .

وهكذا أمكن للمادة خلال تطورها التاريخى أن توجد العقل الإنسانى وأن تكون له كنيه خاصه تميزه عن صور المادة الأولية ، وبذلك تحمل المادية الجدلية مشكلة التناقض الأساسى بين المادة والعمور .

٢ - الجدل وقوانينه : فما معنى الجدل إذن ؟

إن الجدل يدرس العالم فى حركته الدائمة التى تكشف عن تغيره وتطوره

فالتطور إذن هو المحتوى الأساسى لفكرة الجدل ، فكيف إذن يفسر لاديبون الجدليون هذا « التطور » ؟

إنهم يعتبرون التطور حركة تتجه مما هو أسفل إلى ما هو أعلى ، من البسيط إلى المعقد ، من القديم إلى الجديد . . . ولا يحدث التطور بشكل رتيب بل يتم على هيئة انقلاب ثورى فجائى *In a revolutionary process* أو ما يعبه الطنزه *leap* أو كما يحدث فى التحول الكيماوى الذى يتم فجأة دون ما سابق مقدمات .

ولا تتجه حركة التطور فى خط مستقيم بل تتخذ فى سيرها الشكل الحلزى *spiral* بحيث تنتج من هذه الحركة سلسلة لولبية من حلقات تكون كل حلقه فيها أكثر عمقا وخصوبة وتنوعا من الحلقة السابقة عليها .

أما المحرك الأساسى للحركة الجدلية أى لتطور فهمى التناقضات الأساسية التى تنطوى عليها الأشياء والظواهر . فنجد فى الفهم الواحد الحار والبارد الصلابة والليونة ، الحياة وللوث ، اليقظة والنوم ، الأناية والغيرية . وقد أشار قدماء الفلاسفة إلى هذا . ويعرف الشيء بالصفة الغالبة عليه فإذا تغلب الحار على البارد فى الفهم قلنا إنه حار ، وأما إذا تغلب البارد على الحار قلنا نصف الشيء بالبرودة وهكذا ...

وقد عبر اللاركيبون عن ظاهرة التفاضل أو التضاد فى الأشياء بقانون وحدة الازدحام وصراعها الذى يعتبر القانون الأساسى لامادية الجدلية ، إذ أنه يكشف عن منابع التطور والقوى المحركة له ويمطى لنا صورة واضحة من تطور العالم وتحوله .

ويضاف إلى هذا القانون الأول قانون يفسر استمرار عملية الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي على هيئة طفرة ، ثم قانون ثالث هو (سلب السلب) القصد بوضع خاصية التقدم التوليبي للتطور ، ويظهر لنا كيف أن الجدبد يتقلب دائما على القديم بعد صراع لأن الجدبد يتفق مع مطالب الحياة الاقتصادية ويلتقي مع مصالح طبقات المجتمع التقدمية .

هذه القوانين الثلاثة الجدلية للمادية تفترض أن العالم كل مترابط ، وأنه يجب دراسته على هذا النحو لا كما تدرسه العلوم الطبيعية الآلية للشأورة بالمنهج لليتافيزيقي التحليلي الذي سبق الإشارة إليه .

والواقع أن قوانين الجدلية المادية ومقولاتها ^(١) ليست سوى انعكاس

(١) نجد للمقولات بالإضافة إلى القوانين ، وللمقولات التي يذكرها الماركسيون هي : مقولة للمادة ، مقولة الحركة ، مقولة المكان ، مقولة الزمان وكذلك مقولات التناقض والكم والكيف والطفرة والسلب ، والجزئي والكلوي والمحتوى والصورة والمادية والظاهرة ، والملة والمعلول والضرورة والصدفة والامكان والواقع .

ويتضمن كل علم طائفة من المقولات إلى جوار القوانين ، وهذه المقولات هي التطورات العامة المستخدمة في عمليات التطور وتؤلف في مجموعها أساس هذا العلم فنجد في الميكانيكا مقولات الكتلة والطاقة والقوة ، وفي الاقتصاد مقولات القيمة والنفود الخ . وفلسفة كذلك مقولاتها الخاصة بها وكان أرسطو أول من أشار إليها وهي عبارة عن تعميم لنتائج العلوم وتجارب الانسان العملية وينطبق هذا أيضا على مقولات للمادية الجدلية فهي تنكس المظاهر العامة للعالم الواقعي وعلاقاته وخصائصه : والقوانين التي كشف عنها الجدول تعبر عن ترابط المقولات مثل قانون الانتقال من التغير الكمي إلى الكيفي فهو يشير إلى وحدة مقولتي الكم والكيف وترابطهما . ويشير الماركسيون إلى أن مقولات المادية الجدلية ليست من قبيل التجريد الفلسفي بل هي -

لهذا الترابط على الفكر الإنساني ، وبالكشف عنها عن هذا الطريق يتم لنا معرفة قوانين العالم للمادى اتضحت أهميتها وضرورتها بالنسبة لنشاط الإنسان وعمله .

فما مفهوم القانون عند اللاركسيين ؟

القانون يترجم عن علاقة متواترة أساسية وضرورية وعامة بين ظواهر العالم للمادى ، وليس هذا القانون من صنع إله أو روح مطلق ، بل إنه يتسم بالوضعية التى ترحم إلى أنه يسرى ويؤثر مستقلا عن إرادة الإنسان ورغبته ، ولهذا فإن أى محاولة للعمل بطريقة مخالفة لقانون يكون مقضا عليها بالفشل الحتمى ، كما لو حاول رائد لفصل أن يتجاهل قانون الجاذبية فيرتفع إلى الفضاء الخارجى بدون التخليص أولا من حاذبية الأرض .

ويستبعد « القانون » كذلك فكرة « القدر » إذ أن « القدرية » Fatalism معارضة للقانون الطبيعى أو الاجتماعى ، وإذن فتقواير للمادية الجدلية لها للسحة العلمية للوضعية مادامت تنطوى على صفات القانون العلمى ومميزاته .

فلمحاول إذن أن نستعرض بالتفصيل قوانين للمادية الجدلية للاركسية على ضوء فهمنا لفكرة « القانون العام » .

١ - قانون وحدة الاضداد وصراعها :

بعد هذا القانون حجر الزاوية فى الجدل إذ أنه يكشف عن مصداق

« حيلة الحبرات الانسانية فى ميدان المعرفة والعمل ولهدليل على ذلك أن البدائل يمكن بشر بأنه يتخلف عن الطبيعة المحيطة به ، بينما نجد الإنسان المنحصر بشعر يتميزه عنها ، ويرجع ذلك إلى ما تكون لديه من مقولات يدرك عن طريقها الواقع .

الحركة الأتلية وعلاها والقوة المحركة لتطور العالم المادى ، ثم أن تحليل تناقضات الواقع الموضوعى وحلها بمد مطلبها أصاصيا فى الدراسة العلمية وكذلك فى مجال العمل .

ولقد رأينا كيف أن كل شىء فى هذا العالم سواء كان هيئيا طبيعيا أم ظاهرة اجتماعية إنما ينطوى على الأضداد ، فالمغناطيس مثاله قطبان متضادان ، والمجتمع الرأسمالى يستعمل على البرولييتاريا والبروجوازية وكل طبقة منها تفترض وجود الطبقة الأخرى - على الرغم من تخارجها وتضادها - إذ أنها يؤلفان وحدة النظام الرأسمالى وهذا هو معنى وحدة الأضداد رغم صراعها . وإذا تغلبت البرولييتاريا على البروجوازية فإن نظاما جديدا يكلف من وجوده ، هذا النظام هو « الاشتراكية » ويوجع هذا التطور الاجتماعى إلى التناقضات التى تتكشف خلال أشكال الإنتاج المادى ولا سيما بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج .

وإذن فكل ظاهرة اجتماعية وكل شىء طبيعى إنما يستعمل على طارىف تضاد ، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان فى سلام فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما ولكن هذا الصراع لا يقضى على وحدة القوى أو الظاهرة ، بل يقضى إلى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف الآخر فيحدث تحول ، أى تتم مرحلة من مراحل تطور الواقع مع أو الفعور أو تطور المجتمع . وربما حدث توازن بين الضدين وحينذاك يقف التطور ويجمد ولمذا فإن هذا التوازن لابد أن يكون مؤقتا لكى يستمر التطور .

ب - قانون الانتقال من التغيير الكمي إلى التغيير الكيفي :

يوضح هذا القانون كيف يسير التطور وهو ميكانيزم عملية التطور

ولكى نعرف حقيقة هذا الانتقال من الكم إلى الكيف الذى يعبر إليه هذا القانون يجب أولاً أن نعرف ما المراد بهاتين المقولتين :

إن الكيف أو الكيفية quality ليست صفة معينة لشيء بل هى مجموع الصفات أو الخصائص التى تعطى لنا فكرة شاملة عن الشيء ككل ، فلون البرتقالة وشكلها وطعمها إذا نظر إلى كل صفة منها على حدة منفصلة عن بقية الصفات الأخرى سميت خصائص ، وإنما إذا نظر إليها من حيث هى مجتمعة مؤلفة فاتها تسمى كيفية . فكيفية البرتقالة إذن هى مجموعة صفات مترابطة هى لونها وطعمها وشكلها .

أما الكم أو الكمية quantity فهى خاصية إحصائية تميز بها الأشياء المادية وتمسكس درجة تطور خصائص للشيء النوعية وشدة ، وشكله وحجمه الخ ...

ويعبر عن الكمية - فى العادة - بالأرقام .

وإذن فشكل الأشياء ووزنها وحجمها وشدة ألوانها النوعية والأصوات التى تصدرها يعبر عنها مديا وتدخل الكمية والكيفية فى ارتباط أو وحدة لأن كلا منهما يعبر عن وجه معين لشيء واحد ، ولكنها يختلفان من حيث أن التغير الكيفى يودى إلى تغير أساسى فى جوهر الشيء فيتحول إلى شيء آخر بينما التغير الكمي الذى يتم فى حدود معينة لا يحدث مثل هذا التحول الملحوظ . والفرق بين هذين النوعين من التغير هو نفس الفرق بين التغير الجوهرى والتغير العرضى الذى أشار إليه أرسطو^(١) فالأول وهو التغير الكيفى يتم

جـ (١) مع ملاحظة الاختلاف الأساسى بين مذهب أرسطو ومذهب كارل ماركس
جـ صده تغير التغير الجوهرى .

فيه تحول الفئء إلى شئء جديد أما الثانى وهو الكى فليس إلا زيادة أو نقصانا فى حجم الشئء .

ويضرب ماركس مثلا لنوعى التغير ، فيشير إلى أنه إذا اختفت الملكية الرأسمالية - وهى الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالى - وحلت محلها الملكية الاهتراكية ، فان نظاما جديدا يحل محل النظام الرأسمالى وهو النظام الاشتراكى .

ويسمى الماركسيون الحد الذى يبقى عنده الشئء كما هو قبل أن يتحول معيار وحدته الذى يعبر عن الارتباط بين الجوانب الكية والكيفية فى الشئء ، وإذا اختلف هذا المعيار تغير هذا الشئء وتحول إلى شئء آخر . فالتربق يبقى سائلا بين درجتى $36^{\circ} + 357^{\circ}$ أى أن هذا هو الحد الذى يتحقق فيه معيار وحدته ويختلف هذا المعيار قبل الدرجة الأولى وبعد الدرجة الأخيرة فيكون التربق جامدا عند 39° وقبلها ويكون غازيا بعد $357^{\circ} +$.

وعلى هذا فانه يمكن القول بأن التطور يشتمل على صورتين مختلفتين ومتراپتين وهما التغير للمستمر Continuty والتغير العجائى Leap .

أما التغير للمستمر الرتيب فهو كى تدريجى تراكمى ، وأما التغير العجائى فهو تغير كيفى نوعى يقضى على القديم ويحل الجديد محله

وفى خلال عملية انطور تراكم التغيرات الكية تدريجيا ثم لا يأت أن تحدث عنها فجأة تغيرات كيفية أساسية ، أى أن هذا التغير يتم على شكل طفرة .

وبينا يحدث التغير من الرأسمالية الاشتراكية فجأة أى بالانقلاب الثورى

للباغت نجد أن الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء .

٢ - قانون سلب السلب

هذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور في العالم المادى ، الذى يعنى مثلاً حلول الجديد محل القديم ، ولكن عملية تطلب الجديد على القديم - الصادر عنه - تسمى نفيًا أو « سلبًا » Negation . فالبروليتاريا رغم أنها وليدة النظام الرأسمالى إلا أنها لا تلبث أن تدخل فى صراع مع البورجوازية فتفرض على هذا النظام ، ويمد هذا تعبيراً عن قانون السلب . يقول ماركس « انه لن يحدث أى تطور فى أى مجال بدون القضاء على صور الوجود القديمة » ^(١) .

إن تاريخ المجتمع الإنسانى يتألف من حلقات نفي (سلب) للظلم الجديدة للظلم القديمة ، فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية . وقضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرقيق ، وقضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع ، ثم قضى المجتمع الاشتراكى على مجتمع الرأسمالية ، ويحدث هذا بسبب عامل يضاف الى النظام أو الظاهرة من خارج ، بل ان النظام نفسه يعتمد على مبادئ كامنة فى ذاته تكون هى السبب فى القضاء عليه ، فبالانتقال الى مرحلة ذات طابع كينى جديد إنما يتم بفضل الصراع الداخلى الذى يتطوى عليه النظام ، ذلك الصراع الذى يعبر عن تناقضات داخلية

(١) راجع Marx Engels " Moralising " Critique and Criticising

Morality Collected works, Vol = 4 p 297.

هي مصدر التطور وقوته المحركة . وعلى هذا فان الاشتراكية تأخذ مكان الرأسمالية ذلك لأنها تحل تناقضاتها الداخلية النوعية .

ولا معنى السلب أن الجديد يذبح القديم كله ، بل الواقع أنه يستبقى من القديم أفضل ما فيه ، فيدبجه في الجديد ويرفعه إلى أعلى لكي يتفق مع الطابع الكلي الجديد . ولكن هل يقف التطور عند إحلال جديد معين محل القديم المرفوض ، الواقع أن الجديد لا يبقى على وضعه إلى مالا نهاية إذ أنه لا يثبت أن يمد لظهور جديد آخر غيره يكون أكثر تقدماً منه . وعندما تكتمل أسباب ظهور الجديد الثاني يحدث سلب آخر ، وهذا ما يسمى « بسلب السلب » أي سلب الجديد الذي سلب القديم السابق وهذا الجديد الثاني سيقع تحت سلب آخر حينما يظهر جديد ثالث وهكذا تستمر حركة السلب - تبعاً لحركة التطور - إلى مالا نهاية .

وإذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتابعة ، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم إلى مالا نهاية ، بحيث يتخذ الجديد دائماً صورة تقدمة تسمح بالزيادة المستمرة في معدل التطور الذي نجد ترجمة واقعية له في الارتفاع أو تقدم المجتمع . ولا تتم حركة التطور في خط مستقيم بل في صورة لولبية تتكرر فيها المراحل السابقة بصورة أعلى^(١) .

ويحدث هذا التطور اللولبي - كنتيجة لقانون سلب السلب - في العالم العضوي وفي الحياة الاجتماعية على السواء .

وبعطي لنا انجاز مثالا للتطور اللوالبى فى نطاق العالم المضموى فيذكر أن حبة القمح حينما تبتذر فى الأرض ، تبت ساقا وهذه الساق تنمو عن سلب الحبة المزروعة ثم لا يلبث أن تظهر سذلة على الساق تحمل حبات قمح جديدة وتعد هذه الحبات سلبا للساق ، ونجد فى نفس الوقت رجوما الى القطعة التى بدأنا منها ، الا وهى حبة القمح ولكن على أساس جديد ، فالحبة الجديدة تختلف عن القديمة من حيث الكم إذ أنه بينما كانت الأولى واحدة نجد الآن عددا كبيرا من الحبات ، وكذلك فان الحبات الجديدة تمثل بعض الخصائص الكيفية الجديدة التى تميزها عن الحبة القديمة وإذن فالتطور قد حدث هنا بشكل لولبى ذلك أننا قد بدأنا بحبة واحدة ولم تلبث أن ظهرت عنها حبات كثيرة . ومن هذه ستظهر حبات أخرى أكثر عددا وذلك إلى ما لا نهاية .

ويحدث التطور اللولبى كذلك فى الحياة الاجتماعية ، فنحن نجد أولا المجتمع البدائى الشيوعى الذى تنعدم فيه الطبقات وتوجد فيه شيوعية ملكية أدوات الإنتاج البدائية ، ثم لا يلبث تطور الإنتاج أن يؤدى إلى سلب هذا النظام من طريق مجتمع الرق الطبقي ، ثم يحل مجتمع الاقطاع محل مجتمع الرق الذى يخضع بدوره للسلب عن طريق المجتمع الرأسمالى ثم يحل الاشتراكية محل الرأسمالية وليست الاشتراكية سوى المرحلة الأولى للشيوعية :

وإذن فقد تم هذا التحول بنائهم قانون « سلب السلب » وظهر فيه الأسلوب اللوالبى للتطور حيث أن التطور ينتهى إلى الشيوعية وهى تشب المرحلة

الأولى لبداية التطور أى للشوعية البدائية ، ولكن بصورة كيفية جديدة تحمل فى طياتها جميع صور التقدم الحضارى الذى ماته الإنسانية خلال مراحل تطورها التاريخى . ومن ثم فإن التشابه بين البداية والنهاية إنما يعد من قبيل التشابه الظاهرى الخارجى العصورى فقط إذ لا يمكن ان نقاس الشوعية البدائية التى بدأت بها الحياة الاجتماعية بالشوعية المتأخرة :

وإذن فالطور يحدث من خلال سلب الجديد القديم ، والأعلى للأسفل ويتم بالطابع التقدمى ، لأن الجديد حينما يسلب القديم يحتفظ ببعض عناصره ويهدمها لكى تتلاءم مع الوضع الجديد ، وهذا يعنى أن التطور يتبع مساراً لولياً يتكرر فى مراحلها العليا بعض خصائص المراحل السفلى .

٣ - نظرية المعرفة

يرى الماديون الجدليون أن الإنسان يعرف العالم عن طريق حواسه وهو يستطيع أن يحصل على صورة صحيحة عنه ، وليست هذه المعرفة مشيدة لموضوعات العالم الخارجى ، بل إن العالم الخارجى له موضوعيته الخاصة التى تجمله مستقلاً ومنفصلاً عن شعور الإنسان على الرغم من أن الشعور أو العقل الإنسانى قد تكون صورة معقدة للمادة المتطورة .

ولما كان العقل أو العمل بصورته الطبيعية والاجتماعية هو العامل الأساسى فى عمليات التحول فى الطبيعة والمجتمع ، لهذا فقد أصبحت النظرية والتطبيق مبدأ أساسياً فى الماركسية اللينينية . أى أن المعرفة الصحيحة ليست نتيجة انطواء الذات العارفة على نفسها وإجترارها لأفكارها كما يقول المثاليون ، بل هى انعكاس صيرورة الأشياء على النفس بحيث لا يكون تمت فكر منفصل

من انراق الخارجى بل يوجد واقع خارجى ينعكس على صفحته النفس
فتدركه فى تمام طبيعته المادية .

وإذن فمقياس الحقيقة لا يمكن أن يكون فطرياً أو منطقياً صورياً ، بل
هو يرجع فى حقيقة الأمر إلى الفعل أو العمل أى إلى « الصورة » فى
الطبيعة ، وقوة العمل البشرى فى مجال الانتاج .

فالعمل إذن هو المحك الوحيد لصحة المعرفة من عدم صحتها ، أى أن
التطبيق هو مقياس صحة الفكرة . فهل تتلاقى إذن وجهة النظر البرجاسية مع
موقف الماركسيين بهذا الصدد ؟ ^(١) يبدو أن هذين التيارين أى الماركسية
والبرجاسية قد صدرا بالفعل عن الفلسفة الكانتية ثم حدثت تغيرات بينهما نتيجة
لاختلاف الإدخار المذهبي العام عند كل منهما .

(١) راجع Fundamentals of Marxism, p pr 111 - 113 يرفض الماديون
الجدليون دعوى مطابقة الماركسية القينية البرجاسية ، على أساس أن البرجاسية ترفض
القول بموضوعية العالم وتفسر معرفتنا على أساس من الاعتقاد العزى اللاعقل ،
والفكرة المركزية فى البرجاسية هى أن الانسان إنما يعمل فى عالم ليست لهبنا عنه فكرة
هو نوق بها ، عالم هو خليط من الاحساسات والانفعالات مجرد من الوحدة الداخلية
ويقوم وراء الادراك العقلى . وكذلك فقد نظر البرجاسيون إلى الدين باعتباره نظاماً
مفيداً فى العمل بقطع النظر عن ماديته أو مثاليته ، إذ المهم أن يكون الدين ذا فائدة
ملبوسة فى الحياة الواقعية . وأما الماركسية فأنها — بناء على موقفها المادى — فقد
استبعدت الدين بصفة أساسية ، وسدت بموضوعيه العالم الخارجى وإمكان معرفتنا له فى
صورته الكاملة التى تشتت على وحدته المضوية .

وهل هذا فيكون التشابه بين الماركسية والبرجاسية من حيث استناد كل منهما
إلى الفعل أو العمل ليس إلا تشابهاً ظاهرياً حسب .

المادية التاريخية

١ - المضمون الجدلي للمادية التاريخية :

المادية التاريخية هي تطبيق المادية الجدلية على تطور المجتمع ، أو هي علم فلسفى أصيل يحل مشكلة فلسفية أساسية فى نطاق المجتمع ، وهى العلاقة بين الشعور الاجتماعى والوجود . وسيؤدى بنا حل هذه المشكلة إلى الكشف عن الوحدة المتأصلة بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، فبينما ترى المادية الجدلية أن الوجود الواقعى الموضوعى مستقل عن الشعور ، ترى المادية التاريخية أن الوجود الاجتماعى حقيقة موضوعية مستقلة عن الشعور الاجتماعى للإنسانية ، وفى كلا الحالتين نجد الشعور انكماسا لواقع المادى الموضوعى ، ومعنى ذلك أن المجتمع يتطور من شكل إلى آخر بطريقة موضوعية لا تدخل لشعور الإنسانى فيه توجيهها وإنما يخضع هذا التطور للحتمية تستمد عناصرها من التنظيم الاقتصادى أى من صور الإنتاج المادى التى تسود فى أشكال المجتمع المختلفة .

وقد انتقد الماركسيون محاولة جماعة من أتباع « الدولية الثانية » ممن عرفوا بأسم المراجعين أو المصدلين للماركسية revisionists من أشكال كارتسكى وماخ ومن بعدم كارل أدلر .

لقد ذهب هؤلاء إلى أن المادية التاريخية لا ترتبط بالفلسفة المادية وأنه من الممكن تفهم تطور المجتمعات على ضوء المادية التاريخية بدون الحاجة إلى أساس فلسفى مادى ، فنهيج المادية التاريخية مجرد منهج لتفهم التطور الاجتماعى ، وهدفهم من ذلك أن تفصلوا بين الجدول والمادية التاريخية ، وبذلك تتفق مقولات المادية التاريخية مع آراء علم الاجتماع البورجوازي

عند الوضعيين وغيرهم . فقد أتاح هذا الفصل للمراجعين المناصرين للكانتية الجديدة أن يحلوا ما أسموه « بالاشتراكية الأخلاقية » محل الاشتراكية العلمية وأمكن أيضا لماخ أن يربط بين الاشتراكية والدين بعد أن نزع الأساس الفلسفى المادى للنظرية ، واقد فعل ذلك أيضا الحزب الاشتراكى الديموقراطى فى ألمانيا الغربية إذ أدخل الدين فى برنامجه الذى أعلنه فى نوفمبر سنة ١٩٥٩ ويرى الماركسيون أن هؤلاء « المراجعين » يمثلون طبقة الانتهازيين الممالئين لسلطة البورجوازية الحاكمة ، وأنهم حينما يتعمدون عدم الاكتراث بالفلسفة المادية إنما يقعون فى تناقض مربع : إذ كيف يمكن الفصل بين طبيعة الموضوع والمنهج الذى يفسره ، وإيست المادية التاريخية سوى امتداد للجدل واستخدامه لمعرفة المجتمع الانسانى .

وعلى هذا فإن القضايا الأساسية للمادية التاريخية تعد استمراراً وتطوراً ملموساً لقضايا المادية الجدلية فى تطبيقها على دراسة الحياة الاجتماعية^(١) .

فلا يمكن الفصل إذن بين المادية الجدلية والمادية التاريخية ، وكذلك مذهب ماركس الاقتصادى ونظريته فى الشيوعية العلمية ، فهذه كلها تؤلف (الماركسية) وتقوم على نظرة فلسفية مادية موحدة للعالم .

٢ - معنى الضرورة فى القوانين الاجتماعية .

تبين لنا إذن كيف أن المادية التاريخية تقوم على أساس فلسفى ، فتحل المشكلة بين الوجود المادى والوجود الاجتماعى وترى أن الأول ليس سابقاً على الثانى فقط بل إننا هو أصله ومصدره والمحرك الأساسى لتطور جميع أشكاله .

وللمادية التاريخية قوانينها ذات الصيغة الموضوعية المستقلة عن الشعور
الإنسانى كقوانين التطور الطبيعى ، وهذه القوانين التى تتحكم فى تطور
المنجم من الممكن الكشف عنها وتطبيقها فى الحياة العلمية .

وتختلف القوانين الطبيعية عن القوانين الاجتماعية فى أنه بينما تعكس
الأولى تأثير قوى عمياء تلقائية نجد أن قوانين التطور الاجتماعى تسرى بين
البشر أى بين موجودات عاقلة تضع نصب أعينها أهداف معينة وتحاول
تحقيقها .

وندرس المادية التاريخية أهم قوانين التطور الاجتماعى ونترك للعلوم
الاجتماعية الجزئية كالافتصاد والتاريخ وعلم الجمال ودراسة الجوانب
الخاصة فى الحياة الاجتماعية .

وهذه القوانين الاجتماعية لا يمكننا من فهم عملية التطور الاجتماعية
خسب ، بل تشكل أيضا سلاحا إيديولوجيا لإحداث تغييرات فى الحياة
الاجتماعية وتحويلها لمصلحة الطبقة العاملة ، وهذا لايمنى ابتكار صور جديدة
غير مدققة من واقع التطور الاجتماعى للوضوعى ذى الصبغة الحتمية ، بل
إن هذا التدخل يتلخص فى المساعدة على تذليل العقبات أمام عملية التطور ،
وذلك بإظهار الضرورة التاريخية للتطور التقدمى لأنواع الإنسانى وكيف أن
الضرورة التاريخية الاجتماعية التى تنبع من الارتباطات الداخلية السكائمة
بين الظواهر الاجتماعية ، لا بد من أن تأخذ طريقها إلى الظهور والتحقق .
فليس ثمت مجال للمصادفة فى ميدان التغييرات الاجتماعية ، إذ تقوم هذه
الضرورة على الارتباط الجوهرى بين الانتاج المادى والأشكال الاجتماعية ،
بحث يعد القول بتدخل الإرادة الالهية أو إرادة « البطل » إنتقاصا لمبدأ
هتمية الحل التاريخى . ولكن كيف تتحقق حرية الانسان فى نطاق هذه

الضرورة للمادية ؟ يقول لماركسون إنه عندما يدرك الناس موضوعية
الضرورة التاريخية فإنهم يتدخلون في سير « العملية التاريخية » عن وهم
وإرادة ، وبذلك تتحقق حريتهم ، وعلى هذا فإن الحرية الإنسانية. إنما
تقوم على معرفة الإنسان « الضرورة للوضعية » والتصميم الإرادى على
استخدامها لمصلحته .

٣ - الانتاج المادى كأساس لتطور المجتمع .

إن حجر الزاوية في « المادية التاريخية » هو القول « بأن أسلوب
الانتاج يلعب دورا حاسما في تطور للمجتمع » .

ولكن الانتاج لا يتم بدون مساعدة عوامل مختلفة منها البيئة الجغرافية
والسكان ، وقد أوضح من تحليل العامل الجغرافى أنه ليس أمرا حتميا في
تطور المجتمع على الرغم من أن البيئة الجغرافية شرط ضرورى للحياة
الاجتماعية ، وينحصر دورها في أنها قد تسهل أو تؤخر تطور المجتمع
ولكنها لن توقف هذا التطور الحتمى بأى حال . وكذلك فإنه على الرغم
من أن مبدأ السكان شرط ضرورى للحياة المادية للمجتمع إلا أنه ليس عاملا
حتميا في تطور المجتمع . إذ العامل الحتمى الوحيد أو المحرك الأساس لتطور
المجتمع ليس شيئا غير أسلوب الثروة المادية .

ولكن توضح هذا القول يجب أن نميز بين أسلوب الإنتاج وقوى
الانتاج ، وعلاقات الانتاج .

فلما كان استمرار بقاء النوع الانسانى مرهونا بحصوله على الطعام
وللبس والملبس . وغيرها من الحاجات الضرورية - وكانت الطبيعة لا تقدم

للإنسان - في الغالب - هذه الحاجات جاهزة مصنوعة - فقد كان من الضروري أن يعمل الإنسان لكي ينتج ما يشبع مطالبه . وإذن فالعمل هو أساس الحياة الاجتماعية وضرورة طبيعية للإنسان ، إذ أنه بدون العمل والانتاج تلتشى الحياة الإنسانية وينعدم رجود النوع الإنساني . وعلى هذا فإن انتاج الثروة المادية هو الذي يحفظ على الإنسان بقاءه ويهكل بالضرورة تطوره الاجتماعي . ويعرف العمل « بأنه تحويل الأشياء الطبيعية بقصد إشباع حاجات الإنسان » : ويستخدم « العمل » الآلات في عملية التحويل . أى أن الآلة هي وسيلة العمل . ولكي نستعملها يجب استخراج الحديد الخام من المناجم ، وصهره وتحويله إلى صلب وتشكيله بحسب التصميم للطلوب ومن وسائل العمل أيضا مبانى المصانع ووسائل النقل الخ .

وتتكون وسائل الانتاج أو أدواته من الأشياء الطبيعية أى المواد الأولية بالإضافة إلى آلات المصانع ومبانيها ووسائل النقل وغيرها .

وعلى الرغم من أن آلات الانتاج هي أهم وسيلة لتحويل أشياء العمل إلا أنها لا يمكن أن تعمل بدون قوة بشرية : تحركها وتنظمها لكي تنتج إذن :

فالإنسان عامل جوهري في عملية الانتاج .

وعلى هذا فإن قوى الانتاج تعتمد على وسائل الانتاج (ومنها آلات العمل التى أنشأها المجتمع) والإنسان الذى ينتج الثروة المادية .

وهذه القوى الانتاجية هي التى تحدد علاقات الإنسان الطبيعة ومدى سيطرته عليها .

وتصبح القوى العامة هي العنصر الرئيسي في قوى الانتاج إذ أن عمل الانسان أنه هو الذي صمم الآلات وحركها وأنتج كل حاجات للمجتمع .

ولعمل صبغة إجتماعية من حيث أن الأفراد لا يمكن لهم أن ينتجوا إلا إذا دخلوا في علاقات وارتباطات فيما بينهم ، أى أنه يتمتع الانتاج بدون قيام علاقات إجتماعية . وارتباط هذه العلاقات بقوى الانتاج ينتج عنه أسلوب إنتاج معين .

أما هذه العلاقات قوى تقسيم العمل بين أفراد الجماعة ، ووسائل المبادلة والتوزيع وغير ذلك . وهذه العلاقات تتضمن أيضا علاقة بين الناس أنفسهم من حيث وضعهم بالنسبة لقوى الانتاج وأدواته المادية ، وليست هذه العلاقة سوى علاقة « للملكية » بحيث ينقسم المجتمع إلى طائفتين طائفة تملك وسائل الانتاج وطائفة لا تملك شيئا منها ، وإنما تملك فقط « قوة العمل » أى قدرتها على بذل للجهود واستخدام وسائل الانتاج لزيادة معمله . ويتحدد شكل المجتمع بحسب صورة ملكية وسائل الانتاج الموجودة فيه . فإذا كانت ملكية وسائل الانتاج عامة أى في أيدي الطبقة العامة فإن علاقات الانتاج تتخذ شكل التعاون والمساعدة المتبادلة بين أفراد قد تحرروا من وطأة الاستغلال كما هو الحال في ظل النظام الاشتراكي .

وأما إذا كانت ملكية وسائل الانتاج ملكية خاصة تنحصر في أقلية مستقلة فإن علاقات الانتاج تكون علاقات مهيمنة من جانب هذه القلة وخضوع واستبداد من جانب الأغلبية أى من جانب الطبقة العامة ، كما هو الحال في ظل النظام الرأسمالي حيث تحرم الطبقة العامة من حقها في

ملكية وسائل الإنتاج ، ونجبر على العمل لصالح البورجوازية للسنتقة ، تلك التي تحصل على أكبر نصيب من ثأند الإنتاج مع أنها لا تشارك فيه بصورة مباشرة ، وبذلك يتم توزيع الثروة المادية بطريقة غير عادلة في ظل هذا النظام ، بينما يتحقق التوزيع الحق العادل في ظل النظام الاشتراكي بحسب العمل ، الأمر الذي لا يتعارض مع مصالح الطبقة العاملة بل يلتقى معها .

وإذن فعلاقات الإنتاج تشتمل على صور ملكية أدوات الإنتاج وما يتبعها من أوضاع إجتماعية بالنسبة لساأر طبقات المجتمع ، وهذه العلاقات طابع موضوعي يحملها مستقلة عن إرادة الناس ورغباتهم وكذلك فان تقدم وسائل الإنتاج وتوسعه إنما يحدث بسبب تزايد الكشافة السكانية وما يتبعها من زيادة الحاجات . وعلى هذا فان تطور الإنتاج إنما يحدث بفضل جدل داخلي وبحسب ضرورة موضوعية ، وليس تاريخ للمجتمع سوى تطور الإنتاج الاجتماعي من شكل إلى آخر بحسب قانون يعمل بمقتضاه أسلوب أعلى في الإنتاج محل أسلوب أقل في الدرجة .

وترجع بدايه هذا التطور إلى حادث تغير في قوى الإنتاج المادية والبشرية وقد كشف لنا التاريخ عن سبق تغير قوى الإنتاج المادية أى وسائل الإنتاج ، ذلك أن الناس رغبه منهم في تخفيف معقة العمل والحصول على أكبر كمية من الثروة بأقل مجهود حملى ممكن يتجهون إلى تحسين الآلات القائمة ، وقد يستبدلونها بأخرى خيرا منها ، وهذا يعنى تطور أسلوب إنتاج الثروة ، وإذا حدث أن تقدم أسلوب الإنتاج على علاقات الإنتاج القائمة (بسبب ارتباطها بصورة قديمة للملكية) فانه يحدث تناقض بين أسلوب الإنتاج وعلاقات الإنتاج وهذا التناقض يدفع

إلى القضاء على علاقات الانتاج القديمة وإحلال علاقات جديدة محلها تتفق مع أسلوب الانتاج الجديد . وإذا تطور هذا الأسلوب الأخير وظلت علاقات الانتاج كما هي عليه فإنه يحدث تناقض جديد يقتضى تغييراً نوعياً - أى كينياً - جديداً في صورة علاقات الانتاج وهكذا - بحيث نرى أن أسلوب الانتاج هو الأساس المادى لتطور المجتمع . ومن ثم يمكننا القول بأن تاريخ المجتمع إنما هو تاريخ تطور أساليب الانتاج القائمة في مرحلة التاريخية الثقافية .

٤ - الأشكال الاجتماعية لأساليب الانتاج .

وقد كشفت لنا الدراسة التاريخية للمجتمع عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الانتاج :

- ١ - أسلوب إنتاج المجتمع البدائى الشبهى .
- ب - أسلوب إنتاج مجتمع الرق .
- ج - أسلوب إنتاج المجتمع الانطاعى .
- د - أسلوب إنتاج المجتمع الرأسمالى .
- هـ - أسلوب إنتاج المجتمع الاشتراكى .

١ - كانت قوى الانتاج فى ظل للمجتمع البدائى محدودة أى حسب الحاجات الضرورية ولهذا فقد نشأت علاقات إنتاج محدودة تقوم على الملكية للعامة لوسائل الانتاج وعندما اكتشف الانسان النار واستطاع أن يصنع أدوات إنتاج أولية من المعادن تعدل أسلوب الانتاج وأصبح الانسان قادراً على إنتاج مايزيد من حاجته حينذاك انقسمت العشائر إلى أسر وظهرت

للملكية الخاصة لوسائل الانتاج وتركزت في أيدي الأسر النحدرية من
بلاء العشائر القديمة وبذلك ظهرت طبقة من الأغنياء الذين استحوذوا
على فائض المنتجات على حساب غيرهم من الكادحين وحينئذ انقسم المجتمع
البدائي إلى طبقتين : طبقة العبيد وطبقة ملاك العبيد وبذلك حل مجتمع
الرفيق محل للمجتمع البدائي القديم .

ب - لقد أدى تطور أسلوب الانتاج إلى ظهور مجتمع الرفيق وفي
ظل هذا المجتمع تمدت وتحسنت أدوات الانتاج واشتد تعذيب الرفيق
واستعبادهم ففسر الأرقاء وهم القوة العاملة في المجتمع بأن زيادة الانتاج
لا تعود عليهم بأي فائدة ومن ثم أصبحت علاقات الانتاج القائمة على ملكية
العبيد طائفا في حيل تطور قوى الانتاج فضلا عن أن المعاملة غير الانسانية
للفريق أدت إلى إضعافهم محليا وجسمانيا مما دفع إلى الثورة ضد مستغياهم وقد
أدت هذه الثورة - بالإضافة إلى غزوات القبائل للجاورة - إلى انهياره جمع
الرفيق وظهور المجتمع الاقطاعي .

ج - استمر التطور التقدمي للقوى الانتاجية في عهد الاقطاع وظهرت
الصناعات اليدوية وتقدمت الزراعة إلا أن علاقات الانتاج استمرت في
في صورة علاقات استعباد واستغلال لرفيق الأرض بواسطة بلاء الاقطاعيين
على الرغم من أنهم كانوا أكثر تقدمية من ملاك العبيد في مجتمع الرفيق
إذ سمحوا للفلاح والصانع بقدر - ولكن ضئيل - من الملكية الخاصة
لأدوات الانتاج التي كانوا يستخدمونها لمصلحتهم الشخصية بعد أن نجحوا
ما عليهم من واجبات لسيادهم الاقطاعيين .

وقد استمرت القوى الانتاجية في التطور حتى اعترضتها الكهوف

الجغرافية التي استلزمت ظهور السوق الدولية وما تبعها من قيام المصانع وتجميع العمال في مراكز صناعية وتطبيق مبدأ تقسيم العمل division of labour مما أدى إلى زيادة إنتاجية العمل أى أنه بينما طرأ تغير أحاسيس على أسلوب الانتاج ظلت علاقات الانتاج كما هي فتخالفت البورجوازية مع البروليتاريا فقصاء على النظام الاقطاعى إذ أن البورجوازية الناشئة كانت ترى فى الأرستقراطية الاقطاعية العدو الأكر لها . وهذا انهار المجتمع الاقطاعى القائم على الملكية الاقطاعية لوسائل الانتاج .

د - قام النظام الرأسمالى على نظام الاقطاع وقد تميز النظام الجديد بالانتاج الآلى الضخم وحلت معه الملكية الخاصة لأدوات الانتاج محل الملكية الاقطاعية وكان ذلك حافزا على النمو الضخم لقوى الانتاج لزيادة ربح الرأسمالى .

وعلى الرغم من أن العامل قد تحرر فى ظل الرأسمالية بمعنى أنه كان يعمل متى شاء وأين شاء إلا أنه كان مضطرا لبيع عمله الرأسمالى لأنه لا يملك وسائل الانتاج وبذلك وقم تحت وطأة استغلاله . إذ أنه لا يحصل على حقه العادل من عائد الانتاج ويستمر الرأسمالى فى تحسين أدوات الانتاج ليحصل على مزيد من الربح أى عائد الانتاج فلكأن علاقات الانتاج الرأسمالية القائمة على الملكية الخاصة لوسائل الانتاج قد أدت إلى ظهور الربح الرأسمالى وحينما يزداد نمو القوى الانتاجية تصبح علاقات الانتاج متخلفة عنها بحيث تكون معوقا لشعورها .

[يرى ماركس أن وفرة الإنتاج الرأسمالى بسبب التقدم الذى طرأ على أوضاعه تؤدى إلى انهياره بسبب ما يحدث فيه من أزمات دوريه فهو

كالمساحر القوي أطلقت تماويله السحرية قوى جبارة يمحز هو نفسه عن السيطرة عليها فتقضى عليه .

ان التناقض العميق في أسلوب الانتاج الرأسمالى هو التناقض بين المساحة الاجتماعية للانتاج من حيث أن العمال في مجموعهم يقومون به . وصورة الملكية الخاصة لأدوات الانتاج . فبينما يبدل العمال النصيب إنتاج الثروة للمادية نحمد أن ثروتها تعود إلى طائفة محدودة من ملاك وسائل الإنتاج . ووهذا هو التناقض الأساسى في النظام الرأسمالى وقد تطورت الرأسمالية في نهاية القرن التاسع عشر وأصبحت إمبريالية وهو أعلى مرحلة في هذا النظام إذ تتخذ الطبع الاحتكارى فتقضى على المنافسة وتشغل العمال في بلادها في للمستعمرات فتعمق جذور التناقض المسحة الاجتماعية الانتاج صورة للملكية الخاصة وتنشأ عن هذا أزمات بسبب تكديس السلع وتعتل العمال الأمر الذى يؤدي إلى صراع مربر بين البروجوازية والبروليتاها وهذا الصراع هو الأساس الاقتصادى المحرك للثورة الاشتراكية التى تحقق انتصارها الساحق على الرأسمالية فتؤثر على علاقات الإنتاج الرأسمالى أى لللكية الخاصة لوسائل الانتاج :

هـ - في ظل النظام الاشتراكى الجديد تقوم علاقات الانتاج على أساس الجماعة وبذلك ينفى الاستغلال

وتتكون على قمة هذا النظام دكتاتوريه البروليتاريا^(١) التى تعمل على أن تنقذ علاقات الانتاج مع أسلوب الانتاج .
ويظهر في هذا النظام نومان من للملكية :

(١) راجع أمانسيف الفلسفة الماركسية ص ٢٠٠ .

١ - ملكية جماعية : أى أنها ملكية فى أحدى الدولة للمصلحة
لشعب كلية .

٢ - ملكية تعاونية : أو فردية فى كل للزراع الجماعية .

غير أن النوع الأول من الملكية تكون له الغلبة فى آخر الأمر وتقوم
هلاقات الانتاج على أساس التعاون وللمساعدة المتبادلة بحيث يكون النفع
المصلحة الفردية مع مصلحه المجموع الحافز الأكبر الى الانتاج .

(٥) صور التحول إلى الاشتراكية

وتعمل حكومة البروليتاريا على أن تؤمم الصناعات الكبيرة والمصارف
ووسائل النقل وتصادر الملكيات الزراعية الكبيرة وتحاول بكل الطرق
القضاء على تعدد صور الانتاج الاقتصادي فتقضى على جميع الاستغلال^(١)
وقد ناقش الاشتراكيون مشكلة التحول الاشتراكي ورأوا أنه ليس من
الضروري أن يتم هذا التحول دائماً بشكل واحد هو شكل حكومة
البروليتاريا بل أن تمت صوراً أخرى عديدة للتحول تحددها الظروف التاريخية
لكل مجتمع^(٢)

يقول لينين : إن كل الشعوب ستصل إلى الاشتراكية فهذا أمر حتمي
وهي لن تصل بنفس الطريق إن كل شعب سيقدم صورة خاصة به فى شكل
أو آخر من أشكال الديمقراطية وفى نوع أو آخر من أنواع البروليتاريا أو

(١) راجع 539 — 562 Fundamentals of Marxism - Leninism p.p.
Second Edition Moscow 1954.

(٢) راجع بوتنكر طرق مختلفة للانتقال إلى الاشتراكية (الترجمة العربية) ،

معدل آخر من معدلات التحول الاشتراكي للمظاهر المتشعبة للحياة
الحياة الاجتماعية^(١) ... » إن التورات القادمة في بلاد الشرق التي تضم
تعداداً ضخماً جداً من السكان وظروفاً أكثر تنوعاً ستظهر دون شك قدراً
أكبر من الخواص المميزة لها عن الثورة الروسية ... »

« إن الأشكال الجديدة للديمقراطية التي يمكن أن تتطور على أساس
تجارب طائفة أخرى سيكون لها بالتأكيد ملامح جديدة وخاصة بها
وأكثر من هذا فإنه ليس من الضروري أن تمارس كل هذه الدول وظائف
الدكتاتورية البروليتارية منذ البدء إذ من الممكن أن تقدم في المستقبل
أشكال جديدة من دكتاتوريه الطبقة العاملة أو ديمقراطية تحقق نفس
الوظائف . وستخلق حركات التحرير في آسيا وإفريقيا والشرق الأوسط
وأمریکا الجنوبية أشكالاً جديدة من السلطة السياسية للشعب
العامل ... »^(٢)

(٦) المرحلة الشيوعية ونهاية ذبول الدول :

وقد حمل الشيوعيون على أن يجعلوا من عقيدتهم نظرية متطورة تتقابل
مع الأشكال المختلفة للمجتمعات بحيث لا تحيد وينتهي بها الأمر والوقوف
عند الشكل السوفيتي .

ولكنهم يرون أن كل هذه الأشكال ستتحقق حتماً وستحمل المجتمعات
الاشتراكية إلى مجتمع شيوعي بلا طبقات^(٣) تحتفي فيه كل صور الملكية

Lenin Against Revisionism 1969

(١) واضح لينين ضد المراجعة

Fundamentals of Marxism - Leninism

(٢) راجع

(٣) للرجع السابق ص ١٦١ .

ولا تبقى إلا الملكية الشيوعية ستذكر فيه الدولة كسلطة صياحيه أو اقتصاديه
وسبقى « إدارة الأشياء » وذلك لأن وظيفة الدولة هي ضمان بقاء النظام
الاقتصادى والاجتماعى القائم لمصلحة الطبقة التى تسيطر عليه وتستفيد منه
فيكون واجب الدولة الأول حماية نظام الملكية القائم^(٢) . وبذلك تصبح
جهازا حكوميا للعقاب والقمع ولكن فى ظل النظام الشيوعى الذى يلغى
الطبقات وتتحقق فيه الملكية الجماعية لأدوات الإنتاج على أحاسن الإدارة
والمشاركة الحرة بين المنتجين بحيث يغتنى الاستغلال ومظاهر التوتر
والفوارق الكبيرة بين الطبقات^(٣) حينتهى .

Marxist philosophy

(١) راجع

(٢) يذكر برنامج الحزب الشيوعى السوفيتى « أن الشيوعية نظام اجتماعى بلا طبقات
تسود فيه قوى واحدة للملكية العامة لأدوات الإنتاج وتشجع فيه المساواة الاجتماعية
النامة بين سائر أفراد المجتمع . وفى ظل هذا النظام سيكون التطور العام للشعب مصحوبا
بسمو القوى الانتاجية من طريق التقدم المستمر فى العلم والى التكنية (التكنولوجيا)
وستتدفق نتائج الثورة التعاونية فى وفرة . بالغة وسيطبق للبدأ العظيم « من كل بحسب
قدرته ولكل بحسب حاجاته » . إن الشيوعية مجتمع لى أهل درجات للتنظيم يتألف
من أفراد الطبقة العامة الأحرار ذوى الود الاجتماعى ويقوم فيه الحكم العام
ويكون العمل فيه لغرض المجتمع هو المطلب الجبوى الأول لكل فرد . الضرورة التى
يرامها الفرد والمجموع وتستخدم فيه قدرة كل فرد لتحقيق للمصلحة العظمى للشعب
بأكمله » .

وبذلك تؤدى الشيوعية وسائلها التاريخية من حيث تخليصها للبشر من التمييز الاجتماعى
ومن جميع صور الاستغلال والنظام وكذلك من ويلات الحروب فتتلاقى السلام والعمل
والحرية والمساواة والأخوة وتتعاون لجميع سكان الأرض .

ولممكن ليس معنى هذا أن تقول كل سلطة و التنظيم الاجتماعى والاقتصادى كما يقول الفوضويون^(١) بل أن توجد إدارة مبسطة للإشراف على المصالح الاجتماعية .

لكن ذبول الدولة ليس لها سند فى الواقع أو التاريخ فى عالم تتنازعه قوتان كبيرتان ويحتفظ كل منهما فيه بمجيوش قوية جارية فلا يمكن بحال من الأحوال أن يوجد مجتمع اشتراكى دول بهذه الصورة وسط عداء مرير من مجتمعات أخرى ذات نظم مغايرة^(٢) .

(٧) التركيبات التفوقية : Super structure

لقد اتضح لنا كيف أن أسلوب إنتاج الثروة المادية ، هى القدرة المحركة لتطور الاجتماعى ، وكنا نلاحظ من ناحيه أخرى أن كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع تتميز بنظم سياسيه وقانونيه وأخلاقية ... الخ خاصة بها فكيف يفسر الماركسيون نشأة هذه النظم وتأثيرها على التطور الاقتصادى للمجتمع ؟ إنهم يحزون بين أساس (قاعدة) المجتمع ونظمه ويرجعون « أساس المجتمع » basis إلى مجموع علاقات الإنتاج المادية التى تشمل على صور الملكية وما ينتج عنها من علاقات بين الناس فى عملية الإنتاج ، وطريقه توزيع الثروة المادية أى أنهم يقصدون بذلك الأساس الاقتصادى للمجتمع ، ولكل مجتمع أساسه الاقتصادى الخاص به الذى يرجع بالضرورة إلى حالة القوى الانتاجية إذ أنه لن يظهر أى أساس لمجتمع ما حتى تكتمل الظروف المادية الملائمة له أى قوى الإنتاج الضرورية لميلاده .

وعندما يظهر هذا « الأساس الاقتصادى » فإنه يلعب دوراً ضخماً فى الحياة الاجتماعية ، إذ يمكن الناس من الانساج وتوزيع الثروة

المادية ، فبدون قيام علاقات اقتصادية بين البشر لن يتحقق أى إنتاج أو توزيع .

وتظهر أهمية الأساس الاقتصادى للمجتمع من حيث انه يصلح كقاعدة يبنى عليها التركيب القومى للمجتمع : أى آرائه السياسية والقانونية والفلسفية الأخلاقية والدينية وما يقابلها من علاقات ونظم ومؤسسات . وهذا هو السبب فى أن الأساس الاقتصادى للمجتمع هو طراز أسلوب الإنتاج الذى بشكل مباشرة وجه المجتمع أى آراءه ونظمه .

وكذلك إظن التركيبات القوقية Super structure تلعب دورا كبيرا فى عملية التطور الاجتماعى . فهى - بسبب قيامها على أساس اقتصادى معين - تعكس وجهة نظر للناس عن هذا الأساس ، فتكون - بيا فى نشأة أفكار تدعمه وأخرى - تعمل لاقضاء عليه - وتضطاع النظم كجهاز الدولة والأحزاب السياسية وغيرها بمهمة تطبيق هذه الأفكار . ويتم تأثير التركيبات القوقية للمجتمع فى تطور القوى الإنتاجية عن طريق الأساس الاقتصادى للمجتمع . ولعل أقرب مثل لذلك هو الدور العام الذى يلعبه الحزب الشيوعى والدولة السوفيتية والتركيب الأشراقى القوقى فى مجموعة ، فى بناء الأساس المادى والتكنولوجيا للشيوعية وذلك عن طريق تنمية قوى الإنتاج الشيوعية .

وقد أدت دراسة الأساس الاقتصادى لأشكال التطور الاجتماعى إلى إقتيات إنحصار للأشراقية وبدون ذلك أساس المجتمع الأشراقى تعمل عملية بناء التركيب القوقى للمجتمع إلى أقصى مداها .

وقد طلق الاتحاد السوفيتى منذ قيامه هذه الآراء . فبدأ تأميم وسائل الإنتاج الرئيسية ، وقضى فى نفس الوقت على الجهاز الحكومى القديم ،

وأقام مكانه حكومة البروليتاريا ومجلس قوميسرى الشعب ، وكذلك الجيش الأحمر والأسطول الأحمر والحكومة المركزية والحكومات المحلية . وبذلك تم تكوين التركيب الفوق الجديد للمجتمع الاشتراكى من الابدولوجية الاشتراكية والنظم التى تنمى معها كالدولة الاشتراكية والحزب الشيوعى والنقابات وعصبة الشباب الشيوعى والمنظمات الثقافية والتعليمية والرياضية والدعائية وغيرها .

وبلاحظ أنه لا توجد فى هذا التركيب الفوق الاشتراكى أى تناقضات ويرجع ذلك إلى وحدة أساس المجتمع الاشتراكى وأنشائه ، إذ لا توجد فيه طبقات تحمل الآراء الرجعية ، فالطبقة العاملة توجه كل إهتمامها نحو تطور المجتمع الاشتراكى وتتوحد لتحقيق الشيوعية . ويرجع الدور الكبير الذى تلعبه للدولة والحزب - وهما من مكونات التركيب الفوق الاشتراكى فى بناء المجتمع الشيوعى - إلى أنها لا يقومان على أساس ديمقراطى ديمقراطى أصيل فحسب بل ويعبران عن مصالح الطبقة العاملة ويتمتعان بتأييدها من أجل تحقيق المجتمع الشيوعى الكامل .

٨ - صراع الطبقات :

تبين لنا مما سبق كيف أن صراع الطبقات يلعب دوراً أساسياً فى عملية التطور الاجتماعى . ولما كان اكل مجتمع أساسه الإقتصادى الذى يميزه عن المجتمعات الأخرى أصبح للنظام الإقتصادى لائى مجتمع هو الذى يحدد تركيب طبقاته وعلاقاتها وأفكارها ، وبمعنى آخر ، لا كانت ظروف الناس وأحوالهم المعيشية هى التى تحدد تفكيرهم وسلوكهم فإن الطبقة للاجتماعية لابد أن تألف من الذين تتقارب وتنشأه ظروفهم المعيشية .

ويتكامل هؤلاء في مواجهة الطبقات الأخرى التي تتعارض مصالحها مع مصالحهم . فينشأ صراع بين الطبقات بسبب تعارض كل طبقة مع الطبقة الأخرى .

وليس التاريخ في حقيقة أمره سوى سجل لصراع الطبقات وتطلعاتها الطبقة ويمثل في الصراع بين الملوك والمعدمين . والمستغلين والمستغلين . فوجدنا أنه في ظل نظام الرقيق قام صراع بين ملاك العبيد والأرقاء ، وفي ظل الرأسمالية قام الصراع بين البورجوازية والبروليتاريا . بينما بنعتمد هذا الصراع في ظل الاشتراكية وذلك لعدم وجود طبقات تصارع بعضها البعض .

ولا يتخذ الصراع الشكل الاقتصادي فقط بل يتخذ أشكالا أخرى عديدة فنجد أنه يتخذ أشكالا سياسية أو أيديولوجية . ويتمثل الصراع من الناحية الاقتصادية في المطالبة بخفض ساعات العمل وزيادة الأجور ومن الناحية السياسية في المظاهرات والإضرابات وقيام النقابات والائتلافات ، وفي الصراع المسلح الدموي وكذلك في الصراع البرلماني السلمي . وكل أنواع للصراع هذه إنما هي بمثابة التمهيد للثورة الاشتراكية أي ثورة البروليتاريا وهي الوسيلة الوحيدة للقضاء على أسباب هذا الصراع أي حل تناقضات النظام الرأسمالي بإقامة حكومة البروليتاريا التي تتكامل بتنفيذ عملية التحول الإشتراكي

وتتسلح البروليتاريا في صراعها مع البورجوازية بسلاح أيديولوجي هو « المادية الجدلية » أي العقيدة التي ينتهجها الحزب الماركسي اللينيني

الذى يتولى تنظيم وقيادة الطبقة العاملة في مواجهة الإيديولوجية والبورجوازية .

وعلى أية حال فإن هذا الصراع يترجم في حقيقة الأمر عن التناقضات الأساسية بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج أى بين أسلوب الإنتاج وصور ملكية أدوات الإنتاج ، فيكون محركاً لعملية التطور الاجتماعى ومحققاً لأشكال جديدة تتقدم على أنقاض الأشكال القديمة حتى يتم التطور بدورته بالعودة من حيث بدأ أى من مجتمع بدائى شيوعى لا طبقى خال من الصراع إلى مجتمع شيوعى متقدم تتلاشى فيه الطبقات وتندمى فتتقضى بذلك العوامل المعيبة للصراع .

الخلاصة

إن موقف كارل ماركس وفلسفته المادية إنما يعد الصورة المحدثة لفلسفة هيرقليطس . فقوانين المادية الجدلية عند ماركس هي تعبير كامل مفصل عن صفات الصيرورة عند هيرقليطس .

وقد ظهر لنا من العرض المفصل لفلسفة ماركس ما يلي :

١ — إن التفسير المادى للتاريخ يقابل مادية هيرقليطس .

٢ — إن الحركة الدائمة التى تتمثل فى الصيرورة التى لا تنقطع مسعدة من صيرورة هيرقليطس .

٣ — ينأى بشير هيرقليطس إلى تطور يسير فى خط واحد ليعود فيتلاشى لينشأ دور جديد وهكذا ، نجد ماركس يتكلم عن نوع جديد من التطور اللولبى الذى تتدخل مراحلہ فتتطوى كل مرحلة لاحقة على المرحلة السابقة .

٤ — القانون الأول فى المادية الجدلية وهو قانون وحدة الاضداد وصراعاها، يرجع إلى فكرة الصراع بين الأضداد عند هيرقليطس .

٥ — وأما القانون الثانى وهو الانتقال الفجائى من التغير الكيفى إلى التغير الكيفى فاننا نجدہ ضمنا عند هيرقليطس حيث لا يميز جوهريا بين الكم والكيف بل يعتبرهما من طبيعة واحدة فيصبح الاختلاف بينهما بالدرجة لا بالنوع .

٦ - والقانون الثالث وهو قانون سلب السلب إنمّا يرجع إلى الجدة المستمرة التي نجدها عند هرقلطس فكل حالة لاحقة تنسخ ما قبلها وتقضى عليه .

أنت لا تستطيع أن تخوض في النهر الواحد مرتين . . فكأن تيار النهر اللاحق قد دفع أمامه التيار السابق وقضى عليه وسلبه وجوده .

٧ - أما فكرة القانون الأزلي العام عند هرقلطس Logos ، فأننا نجدها في تصور الماركسيين للقانون الطبيعي .

٨ - وقد استغل الماركسيون قوانين المادية الجدلية في مجال التفسير الاجتماعي فوضعوا بذلك عام اجتماع ماركسي تحولت فيها فكرة الصراع بين الأضداد إلى صراع بين طبقات المجتمع (أى بين المستغل والمستغل منها) هذا الصراع الذي يفضى إلى قيام أشكال جديدة للحياة الاجتماعية .

٩ - لقد فسر الماركسيون - مثل هرقلطس - كل ما يتعلق بالروح أو بالنظم تفسيراً مادياً بحتاً ، فليست هذه الأمور في نظرم سوى حصيلة تراكمات مادية معقدة حدثت خلال التاريخ الطويل للإنسانية .

وأخيراً فإن فلسفة الضرورة عند ماركس قد تحولت إلى إيديولوجية اجتماعية تخدم مصالح الطبقات الكادحة ، وبذلك تحولت فلسفة هرقلطس إلى نوع من الفكر التقدمي مع أن الماركسيون يرون أن الفكر في المرحلة التي ظهر فيها هرقلطس كان يحترم مصالح الطبقات الأرستقراطية الحاكمة وحدها .

المبحث الثالث

بين برجسون^(١) وهرقليطس

١ — مقدمة :

ننتقل الآن إلى الموقف الثالث من مواقف الفلسفة الحديثة التي تأثرت بفلسفة هيرقليطس وأعنى به الموقف البرجسونى .

لا شك أننا نقابل فى فلسفة برجسون اتجاهًا روحيا وحيويا عميقا يسبغ عليها طابعا مميزا الأمر الذى يجعلها تختلف كثيرا عن الهيكلية والماركسية ، على الرغم من اتفاق هذه المواقف الثلاث فى قبول فكرة الصيرورة عند هيرقليطس .

٢ — الكم والكيف :

إن نقطه البدء فى هذه الفلسفة هى التمييز بين الممتد المكاني واللامتد الزماني بين الكيف والكم . وبلاحظ أن هيرقليطس لم يميز خلال الصيرورة بينها ، بل إنه يبدو أن الحركة المستمرة لا تقيم حدا فاصلا بينها فالكم قد يتحول إلى كيف وقد اتبع هيجل هذا الرأى فلم يقم خطأ فاصلا بين كل من الكم أو الكيف ، وفسرها بطريقة تقترب من تفسير التجريبيين لها . أما ماركس فقد كان صريحا فى التأكيد على عدم التمييز بينها . فالكم إذا وصل إلى حد

(١) فيما يختص بفلسفة برجسون راجع كتابنا من الفلسفة الحديثة ، دار الكتب
الخاصة ١٩٦٨ هـ

معين تحول إلى حالة كيفية جديدة وهذا الحد المعين هو «مقياس وحدة الشيء»،
 فإذا سخن الماء ووصل إلى درجة الغليان فإنه يتحول إلى بخار أى إلى حالة
 كيفية جديدة ، ويطبق أصحاب الاشتراكية العلمية هذا الرأى على أملاوب
 التحول الاجتماعى أيضا ، وهذا ما نجد فى القانون الثانى للسادية التاريخية
 وهو الذى يقرر حدوث الانتقال الفجائى من التغيرات الكمية المتزايدة إلى
 التغيرات الكيفية التى تعتبر مرحلة جديدة من مراحل التطور الاجتماعى .

وإن فقد كان برجسون فيلسوف الصيرورة الوحيد الذى ميز بين
 الكم والكيف .

وقد خرج برجسون من هذا التمييز إلى القول بأننا نخطئ فيما نعبّر عن
 اللامتد الكيفى برموز هى من قبل الممتد المكافئ .

فعلّم النفس يخطئ حينما يقيس شدة حالات الشعور بالمقاييس الكمية .

٣ — الكشف عن الديمومة :

إن حالات الشعور غير متجانسة وذات طابع كينى خالص ، ومن ثم فإنه
 يستحيل أن تخضع للقياس فى المكان المتأثر ، فهى حالات تقدم كينى ، هى
 زمان متدفق أى ديمومة خالصة أو صيرورة مستمرة وهى أيضا تمثل حقيقة
 الوجود الواقعى ، بل هى — باعتبارها شعورا خالصة — الوجود الواقعى
 نفسه ، أما الوجود الوهمى فهو الذى تشير إليه الرموز التى تقابلها فى
 العالم الطبيعى .

يقول برجسون « اعتبر واقعيا أو ميتافيزيقيا تلك الديمومة التى أشعر

بها في التجربة شخصيا في داخل حياتي النفسية ، وأكثر تلك الديمومات أحياءها خلال حياتي الباطنية ، وإنما تلك الديمومة الخارجية التي تدركها الذات على السطح فهي ديمومة تدركها على أنها وهم ، ومن قبيل هذه الديمومة الرمزية ، الحركة التي أنسبها إلى اللهم وإلى الملحفة وإلى أخيل » .

فما هي هذه الديمومة الخالصة أو الزمان الخالص الذي تتمثل فيه معطيات الشعور الخالص المدرك بالحدس ؟

إذا اتبعنا ما يشعر به برجسون على تطهير نفوسنا من كل أصنام البعد المكاني التي تحجز نظرنا وتبعدنا عن ذواتنا فإنا نكون إذن على عتبة التجربة الداخلية التي تتكشف لنا خلالها حالاتنا الشعورية أي ديموتنا الذاتية ... وسندرك حينئذ أن هذه الحالات الشعورية ترابط وتتوافق حسب صيرورة غير منقطعة لا علاقه لها أصلا مع العدد أو الكم . ويعتبر برجسون لفظ (النظام) للتعبير عن هذا الترابط (أو التسلسل) . هذا التنظيم يتخطى المتقابلات كالذات والغير والوحدة والكثرة وهو يقضى على تلك المتناقضات التي يتلاعب بها العقل فتؤدي به إلى اليأس في بعض الحالات .

فكان هذه الصيرورة الداخلية تصير الأضداد والمتناقضات في وحدة شاملة .

ولكي يوضح برجسون ماهية هذه الصيرورة يميز بين نوعين من الزمان .

ماهية الصيرورة :

١ — زمان آتى متجانس

٢ . وزمان حقيقى حى وهر ديمومة واقعية .

الزمان الأول يأتى من خلطنا فكرة المكان أو الامتداد بفكرة الزمان .
الزمان الحى فهو تقدم كينى محض لا يقبل القسمة بينا المكان لم ينقسم .
وهذا الزمان يواقعه الكونكريتى هو الذى نحس به ذواتنا فى تجربتها
الباطنية . ولكننا قد تعودنا فى حياتنا العملية أن نصور الديمومة الخالصة على
نسق المكان . من هنا نشأت فكرتنا عن زمان آتى متجانس نقسمه تحكما الى
أيام وساعات وشهور ويرجع ذلك أن المكان مؤلف من وحدات متجانسة
منفصلة متميزة تختلف كما .

أما الزمان الحقيقى فهو صيرورة وتدفق وسيلان مستمر فهو ذو وسط
لامتجانس ، هو تتابع وتداخل كينى فتحن نخطئه . حقا حينما نكرر
وسطا متجانسا على غرار المكان فنجعله خطأ مستقيما قابلا للقسمة إلى لحظات
متجانسة كما نقسم الخط إلى نقط ولا تبقى أى علاقة بين هذه النقط فى الخط
سوى علاقة التجاور والماسة المكانية .

فالزمان المكائى إذن هو فى حقيقة الأمر إدخال لفكرة الامتداد على
مجال الشعور ذاك المجال ذو الطابع الكينى المحض .

بينما نجد الزمان الآتى يعبر عن فكرة التتابع للتجاوز نجد الزمان الحقيقى
يعبر عن الآتى الكونكريتى الحدمى .

هذا الزمان الحقيقى يمثّل لنا خلال حالاتنا الشعورية حينما تنعمق ذواتنا
مغفلين العالم الخارجى ، فتحيا مع ذبذباتنا الداخلية الأصيلة هذه الذبذبات
المتراطة التى ينفذ بعضها خلال البعض الآخر تتميز بخصائص
نحملها فيما يلى : —

٤ — خصائص الديمومة

١ - إن هذه الديمومة مستمرة التدفق ليس فيها مجال للتوقف الذى
يؤدى إلى افتراض وجود لحظات متجزئة بالعقل وهى تيار متكامل واحد
ولو أنه متعدد الألوان هى تيار مستمر من التغيرات والحركات وليست مجموعة
متضاربة من الآنات الزمانية .

٢ - هذه الديمومة جده مستمرة إذ أنها لا تتراجع إلى الماضى أبداً بل
تتفتح باستمرار نحو المستقبل وهذا معناه أنها لا تقبل الإعادة فلن يعيد التاريخ
نفسه أبداً . معنى ذلك أن الشعور الإنسانى لا يمر مطلقا بحالة واحدة مرتين
فالظروف الخارجية حتى ولو كانت واحدة لن تؤثر فى فرد واحد بعينه
تأثيرا واحداً فى زمانين مختلفين ذلك لأن هذا الفرد حاصل باستمرار على
تقدم فى شعوره لا نستطيع معه أن نقول أنه هو أمس واليوم وهذا هو
المعنى الذى استعاره برجسون من صيرورة هرقايطس .

٣ - أن صفات هذه الديمومة أيضا أنها مادامت واقعا حيا كونكرتيا
فإنها لن تخضع لمبادئ الاستقرار فلا يمكن إذن التنبؤ بها إذ أنها تجددمستمر
وخلق متوالى ، وأصالة واقعية لا تصدر عن أى شيه سابق أو نموذج

يمكن أن يستند إليه الاستدلال العقلي في تنبؤه .

٤ - هذه الديمومة الخالصة لا تخضع للتحليل المنطقي أى أنه لا يمكن ردها إلى عناصر أولية أبسط منها وإذا حدث فهو كما يحاول العلماء أن يفعلوا فأننا بذلك سنكون قد فرغناها من طابعها الكيفي الحيوى . ومعنى ذلك أننا سنتناولها وقد توقفت عن السير والحركة أى سنتناولها جنة حامدة وهذه ما يحملنا على رفض مزاعم عالم النفس الارتباطى الذى يرد الظواهر النفسية والحياة النفس فى مجملها إلى حالات بسيطة أولية . ومهما بذل الارتباطيون من مجهود فلن يصلوا إلى شىء سوى أن يرصدوا ما يجرى على السطح أى إلى الطبقة الخارجية الذات . حيث يدركون حالات ثابتة جامدة لا حياة فيها حالات ساكنة متراصة وأفكار جاهزة غريبة من الواقع النفسى . إما أن تكون رواسب ماضية أو انطباعات من المجتمع . ونحن سنكون فى هذه الحالة أكثر ابتعادا عن إغراء الذات العميقة نتيجة إلى الترجمة عن حالات الشعور .

بمعنى آخر نحن نهرب باللغة عن هذه الأفكار الغريبة على نفوسنا . هذه الآثار هى التى تكون موضوعا للتصنيف المنطقي ذلك لأن الواقع الحى يثور على أى تصنيف تمكسى .

أما إذا تركنا تلك القشرة السطحية للنفس التى نتصل عن طريقها بالعالم الخارجى إذا أدر كناها وبدأنا رحلتنا إلى داخل أعماق النفس فسنشعر حقا . بروعة التجربة الباطنية وسنحس بتداخل نفسى وديمومة خالصة لا تمايز فيها فلا نحس بذلك الحيل العقلية التى تصطنها الفلسفات الدماطيقية ولكن

حياتنا مع ذاتنا العميقة لا تمكث طويلا فان مشاغلنا الاجتماعية وارتباطاتنا بالعالم الخارجى لا تلبث أن تنزعنا من الحياة مع نفسنا المتقدمة ، فنصعد للسطح ثانية وننقل قدرا من آثار هذه الحالات الباطنة إلى السطح مستعملين الرمز أى اللغة لأننا حينما نصعد سنعود الى المكان المتجانس .

وكثيرا مايبذر علينا نقل حقيقة هذه التجربة الداخلية وأن نصل مطلقا إلى دقة تصور لها مهما فعلنا وإذن فنحن أقم نوعين من الذات .

ا - ذات سطحية جامدة .

ب - ذات حية عميقة .

أما الذات الأولى فهى موضوع دراسة علم النفس ويوجد فيها علم النفس ضالته أى تلك الوقائع المنفصلة التمايزة المتراسة فى المكان والى نصلح أن نكون موضوع قياسى كمى .

أما ذاتنا الحية فهى أبعد منالا عن مناهج علم النفس . أما الفلاسفة فأنهم يتوهمون أنهم يتصلون بهذه الذات العميقة بينما هم فى الواقع يتخطونها ويستعيضون عنها بالذات السطحية وما تعقد مشاكل الحرية والغلبة إلا نتيجة لهذا الخلط بين الذاتين . فأنهم يخلطون خصائص الذات المتعمقة أى الزمان الخالص بخصائص الذات السطحية أى المكان المتجانس ومن هنا تتعقد الأمور .

ويمكن تلخيص مناقشات برجمون فى هذا الصدد وخصوصا الفصل الثانى من المنطيات المباشرة للشعور كما يلى :

إن حالات الشعور كيف خالص وهى ذات كثرة كونكرتية لا يمكن وصفها بالكثرة العددية لأنها تشير إلى المكان المتجانس حيث تتراص الوحدات لتؤلف مقدارا كيا ولما كانت حالاتنا الشعورية لا توجد فى المكان لذلك يجب أن نميز بين نوعين من الكثرة : —

١ - كثرة عددية تنطبق على الأشياء المادية فى المكان .

٢ - كثرة كيفية لحالات الشعور نستطيع عدها بواسطة الروز فى المكان .

فهنالك إذن مكان متجانس وزمان متجانس ويرد الأول للثانى . أما الزمان كديمومه خالصة فهو كيف خالص وحينما نقيسه قياسا مكانيا باستعمال الرمز فاننا نرده إلى المكان المتجانس .

وإذن مادام هناك نوعان من الكثرة فهناك إذن نوعان من الديمومة .

١ - ديمومه خالصة .

٢ - ديمومة مشوبة بفكرة المكان .

وفى الديمومه الخالصة اللامتجانسة تجد تعاقب حالات الشعور تعاقبا ليس بالتالى وتداخلها تداخلا متبادلا وارتباطها ارتباطا وثيقا وعدم اتصافها وظهور الديمومة على أنها وحدة متكاملة مع أنها فى تغير مستمر .

أما تلك الديمومة المتجانسة المشوبة بفكرة المكان ففيها ندرك حالات الشعور إدراكا مكانيا على أنها حات متراصة منفصلة غير متعاقبة تتصف بالامتداد والجاور ويتنى عنها التداخل المتبادل .

هذه الديمومة المكانية كالخط المستقيم المنقسم إلى أجزاء .

وكما أن الديمومة نوعين فكذلك للانسان ذاتان : —

١ - ذات سطحية تدرك الديمومة المكانية وتتصل بالعالم الخارجى .

٢ - ذات عميقة تدرك الديمومة الكيفية الخالصة فى حيويها وهاتان

الذاتان غير منفصلتين بل هما تعبيران مختلفان عن شئ آخر لا يحدد
وحدة الذات الإنسانية .

٥ — التطور الخالق :

لقد بين برجسون كيف أن العالم أجمع ديمومة أى إبداع وحدة وخلق مستمر وتقدم متصل ، وأن الصيرورة هى صميم نسيج الوجود والأنا وأما النبات فهو ظاهرى ونسبى . وقد توصل برجسون إلى الكشف عن الديمومة العالمية من خلال الديمومة النفسية ذلك أن حدس ديمومتنا يصلنا بديمومة تتوتر وتشتد فيكشف الحدس فيها عن سيال حيوى أبدي متدفق صدر عن وثبة أو دفعة حيوية أصلية .

وهذا السيل الحى هو الذى يخلق صور الروح والمادة بل هو المنبع الذى تصدر عنه جميع الموجودات ، وقد يكون هو الله وبذلك نجد عند برجسون فى هذه النقطة استمرادا حقيقيا من هرقلطس حيث أن هرقلطس يطلق على الصيرورة الكونية اسم الواحد ، وكذلك فهى المطلق عند هيغل ، وهى الله عند برجسون (من حيث أن السيل الحيوى هو الصورة البرجسونية الحديثة لفكرة الصيرورة عند هرقلطس) .

ويرى برجسون أن كل نوع من الأنواع الحية قد صدر دفعه واحدة من هذه الوثبة الحيوية التي يشبهها بانفجار تطايرت شظاياه في كل الاتجاهات ثم أخذت هذه الشظايا بدورها في الانفجار لتخرج منها صور جديدة وهكذا إلى مالا نهاية ، وهذا التشتت للسيال الحيوى بين الأفراد والموجودات لا يفقده قوته بل هو يزداد قوة وشعورا كلما ازداد تقدما . فإذا كان غير تام الصير عن نفسه في النبات الخامد القاني فانه في الحيوان عن طريق الغريزة وفي الإنسان عن طويق العقل ، وهذه مراتب حيوية متمايزة وليست متسلسلة أو متداخلة كما يدعى أصحاب التطورية الآلية من أمثال هربرت سبنسر فالانتقال من رتبة حيوية إلى أخرى هو تحول كيمي خالص وليس تزايدا في الكم أو تغييرا من ناحية الدرجة أما المادة فقد نشأت من وهن التيار الحيوى وتراخيه وترسبه فهي تعبر عن توقف السيلال الحيوى وتجمده وتحوله إلى قابل مكاني ثابت .

ويرى برجسون أن جميع صورة الحياة إنما تصدر عن شعور شبيه بشعورنا بل أرقى منه وهو الزمان المطلق أو الديمومة العالم وبمعنى آخر ديمومته .

٦ — الدين والأخلاق :

ويطبق برجسون فكرته عن الديمومة أو الصيرورة الحية على الأخلاق فيرى أن تمت أخلاقا مفتوحة هي التي تعبر عن الديمومة الحية وهناك أخلاق مغلقة هي التي تعبر عن الغريزة وتخضع لحاجات المجتمع ومتطلباته وتقاليده .

فهرس الاعلام

(أ)

- أبشارمس (السرا قوسى) ١٥٦، ٣١، ٣٠ .
- إبن أبى أصيعة ١١، ٢٩٨ .٣
- إبن برد (بشار) ٣٣٥ .
- إبن نيمية ٣٣٠، ٣٢٦
- إبن الحكم (هشام) ٣٣٤ - ٣٢٩ .
- إبن رشد ٢٧٩ .
- إبن سالم الجوالقى (هشام) ٣٣١ .
- إبن سينا ٢٨٠ .
- إبن عربى (معى الدين) ٣٢٩ .
- إبن كرام (محد) ٣٢٩ ، ٣٣٨ .
- إبن كرنىب ٣١٢ .
- إبن مسكويه ٢٩٨ .
- إبن التديم ٣١٢ .
- أبكتيتوس ٢٧٥ .
- أبوريدة (دكتور) ٣٣٣ .
- أبوريان (دكتور) ٢٦٧ .
- أبو طالب المكى ٣٢٨ .
- أبو عيسى الوراق ٣٣٤ .
- أيخارموس ٢٦٩، ٢٦٨
- أيقور ١٦٢، ٥٨ .
- أحد بن الطيب ٣١١
- إخوان الصفا ٣٠٦ - ٣١٢، ٣٠٨ .

| | |
|-------------------------------|---------------------|
| ٠ ٤١٣ | أخيل |
| ٠ ٣٠٧ | إدريس |
| ٠ ٣٩٠ | أدلر (كارل) |
| ٠ ٢٤٩ | أرخيفوس |
| ٠ ١٠٩ | أرخيلوخلوس |
| ٠ ٢٥٤ ، ٢٥١ - ٢٤٩ ، ٢٤٦ ، ٢٤٥ | أرتكسينوس |
| ٠ ٢١٠ | أرسطارخوس |
| ٧٣٤٠٦٠٥٥٠٥٣٠٤٧٠٤٤٠٢٧٠٢١٠١٩ | أرسطو |
| ١٤٦٠١٤٥٠١٤٠٠١١٢٠٩٧٠٨٤٠٨٢٠٧٩ | |
| ١٦٧٠١٦٦٠١٦٤٠١٦١-١٥٧٠١٥٢٠١٤٩ | |
| ١٩٠٠١٨٢٠١٨٠٠١٧٣٠١٧٢٠١٧٠٠١٦٩ | |
| ٢٢٤٠٢١٧٠٢١٤٠٢٠٤٠٢٠١-١٩٨٠١٩٣ | |
| ٢٤٦٠٢٤٥٠٢٤٣٠٢٣٦٠٢٣٢٠٢٣٠-٢٢٧ | |
| ٢٧١٠٢٦٥-٢٦٣٠٢٥٥٠٢٥٢٠٢٥١٠٢٤٩ | |
| ٢٩٦٠٢٩٣٠٢٨٨-٢٨٦٠٢٨٢٠٢٨٠٠٢٧٩ | |
| -٣١٨٠٣١٦٠٣١٥٠٣١٣٠٣٠٣٠٣٠١٠٢٩٨ | |
| ٣٨٣٠٣٤٠٠٣٣٥٠٣٣٢٠٣٢٧-٣٢٥٠٣٢١ | |
| ١٤١ | آرياس |
| ٢٧ | اسينوزا |
| ١٧٢٠١٥٩٠١١٩٠٥٤ | اسكليوس |
| ١٣٦٠١٦٠٠٥٤ | الإسكندر الأفروديسي |
| ٣٣٤ | الأشعري |
| ٢٤٤ | اشكرات |
| ٠٧٢-٧٠٠٠٦٨٠٣٦٠٢٧٠٢١٠١٣٠٥ | آفلاطون |

٢٢٩، ٢٢٤، ١٩٠ — ١٨٧، ١٨٠، ١٦٩، ١٢٠
٢٥٦، ٢٥٥، ٢٥٢، ٢٤٩، ٢٢٧، ٢٢٥ — ٢٤٢
٢٨٦، ٢٨٠، ٢٧٩، ٢٧١، ٢٦٩، ٢٦٨، ٢٦٢
٣٥٤، ٣٤٢، ٣٤١، ٣٣٢، ٣٢٤، ٣٠٠

٢٧٢

أفلانیتوس

٣٢٥، ٢٦٨

أقراطیلوس

١٥٢

إكرمان

٢٤٠، ٨٤، ١٦٩، ١٤٦، ١٤٥، ٩٤، ١١ — ٩

أكانونان

٣١٣، ٣١٢، ٢٦٦ — ٢٦٢، ٢٤٤

١٤٨

أكانوقراط

٢٤٥، ١٧٢، ١٥٤، ١٣٠

ألقميون القرونوني

٢٢٥، ١٦٤، ١٥٧، ١٣٣، ٧١، ٧٠، ٦٨

أمبا دوقليس

٣١٩، ٣١٦، ٢٤٢، ٢٣٨

١٧١

أميسن (ويليام)

٣٠٧

أمونيوس ساكس

٣٨٧، ٣٨٦، ٣٧٤، ٣٦٩

إنجلز

٢٣٥، ٢٩١، ٢٣٨، ٢٣٥، ١٣٣

أنكساغوراس

٢٣٥-٢٢٥، ١٤٥، ١٤٤، ١٢٠، ٥٤، ٩ — ٦

انكساندريس

٢٨٧، ٢٦٦، ٢٦٥، ٢٥٧، ٢٥٦، ٢٣٨

٢٩٥ — ٢٩٠

٥٣، ٤٣، ٩٠، ٦

أنكسيانس

٢٩٧، ٢٩٦

الاهواني (دكتور)

١٧٠

أوديب

٢٤٠، ١٤٤، ٦٤٥

أورفيوس

| | |
|--------------------|----------|
| ۲۷۵ ، ۲۴۰ | اوریجین |
| ۲۷۵ ، ۲۴۰ | ایانسدیس |
| ۱۶۶ ، ۷۴ ، ۶۰ ، ۵۸ | آیتس |
| ۲۹۷ ، ۲۹۶ ، ۳۱ | ایتیوس |
| ۱۴۹ | ایدوکس |
| ۱۹۴ | ایسخلوس |

(ب)

| | |
|--|----------------|
| ۱۵۴ | بانیلوس |
| ۳۶۰ ، ۲۷ | بارکلی |
| ، ۲۲۵ ، ۱۴۷ ، ۱۳۴ ، ۱۳۳ ، ۲۱ ، ۱۴ ، ۱۳ | بارمنیدس |
| ۳۵۴ ، ۳۴۹ ، ۳۱۸ - ۳۱۶ ، ۳۱۴ - ۲۱۲ ، ۲۶۵ | |
| ۲۰۱ ، ۱۷۶ ، ۱۹۱ ، ۱۸۱ ، ۱۶۵ ، ۱۰۰ ، ۴۷ | باوی واتر |
| ۲۱۶ ، ۲۰۶ ، ۲۰۲ | |
| ۳۱۶ | بدوی (دکتور) |
| ۳۳۱ | برتزل |
| ، ۴۱۷ ، ۴۱۵ ، ۴۱۳ - ۴۱۱ ، ۳۴۳ ، ۳۴۱ ، ۶۵ | برجسون |
| ۴۲۰ ، ۴۱۹ | |
| ۲۸۰ | برقلس |
| ۲۷۱ ، ۲۷۰ ، ۱۶۴ | بروتاغوراس |
| ۱۹۱ | بروکلوس |
| ۱۵۴ | بروتینوس |
| ۳۰۰ ، ۲۴۸ | بریہ (ایمیل) |
| ۲۸۱ | بلاقومس |
| ۳۱۱ ، ۳۱۰ | البلخی |

۱۶۵ ، ۱۶۳ ، ۱۶۲ ، ۱۵۸ ، ۱۴۸ ، ۷۴ ، ۶۳ ، ۶۰ بلونارخ

۱۹۴ ، ۱۹۱ ، ۱۹۰ ، ۱۸۸ ، ۱۸۷ ، ۱۸۵ ، ۱۸۱

۲۱۴ ، ۲۱۳ ، ۲۱۱ ، ۲۰۶ - ۲۰۳ ، ۱۹۸ ، ۱۹۶

۲۱۳ ، ۱۹۱ بلوتینس

۱۳۹ بلیدر

۱۷۰ بوتشر

۲۰۲ بورفیروس

۱۷۸ بول (سانت)

۲۷۵ بولس (الرسول)

۱۶۱ بویل (روبرت)

۱۶۲ ، ۵۸ بیشو کلیسی

۲۰۳ بیرنای

۱۵۲ ، ۱۴۴ ، ۱۳۹ ، ۱۳۷ ، ۱۱۱ ، ۷۴ ، ۳۰ - ۲۷ بیرنت (جون)

۲۰۲ ، ۱۹۲ ، ۱۸۳ - ۱۸۱ ، ۱۷۹ ، ۱۷۷ ، ۱۶۷

۴ ، ۴۲۷ ، ۲۴۶ ، ۲۴۱ ، ۲۳۵ ، ۲۳۲ ، ۲۲۸ ، ۲۲۵

۲۵۷

۲۴۱ بیرون

۱۵۰ ، ۱۲۷ ، ۱۰ بیکون (فرنسیس)

۱۶۲ ، ۵۸ بیل (سیریل)

(ت)

۲۱۷ ، ۶۰۰ ، ۱۴۹ تر تولویان

۱۲۶ تیشترتون

۱۶۶ ، ۱۶۰ ، ۷۴ تیشنس

٥٣٠٥٢ تيزمور

٢٤٦٠٢٤٥ تيمايوس

(ث)

٥٣٠٨٥٠١٥٨٠١٦٨٠٢٠٣٠٢٢٥٠٢٢٦ تيوفراسطوس

٢٩٥٠٢٦٥٠٢٣٢٠٢٣١٠٢٢٩

(ج)

٢٨٩ جابر بن حيان

٥٥ جاليايو

١٩٨٠١٦٣٠٦٣ جالينوس

٣٣١ جعفر الصادق

٣٣٣٠٣٢٨ اللهم بن صفوان

١٥٢٠٥٩٠١٩ جوتة

٢٧٥ جوستين (القديسي)

١٧٧٠١٤٦٠٧٤ جومبرز

١١٤ جونز

١١٤٠٧٤ جييجون

(ح)

٣٣٦ الحلاج

٢٩٣ حنين بن اسحق

(د)

٢٣٠ دارون

٢٠١٠١٩٠٨٣ ديديمس (آريس)

| | |
|--|-----------------------|
| ۲۷ | دیکارت |
| ۲۴۹ ، ۲۴۵ | دیکارخوس |
| ۱۵۷ ، ۱۵۴ ، ۱۴۳ ، ۱۳۷ - ۱۳۴ ، ۷۴ ، ۴۷ ، ۲۳ | دیلز |
| - ۱۸۵ ، ۱۸۳ - ۱۸۱ ، ۱۷۵ ، ۱۷۲ ، ۱۶۵ ، ۱۶۴ | |
| ، ۲۰۱ ، ۱۹۷ ، ۱۹۶ ، ۱۹۴ ، ۱۹۲ ، ۱۹۰ ، ۱۸۷ | |
| ، ۲۰۶ | |
| ۱۷۵ ، ۱۷۳ ، ۱۷۲ ، ۱۶۹ ، ۱۶۳ ، ۱۵۶ ، ۱۴۷ - ۱۴۴ | دیلز - کرانز |
| ۲۰۱ ، ۱۹۷ ، ۱۹۲ ، ۱۹۱ ، ۱۸۶ - ۱۸۱ ، ۱۷۷ | |
| ۲۱۶ ، ۲۱۴ ، ۲۱۲ - ۲۱۰ ، ۲۰۷ ، ۲۰۲ | |
| ۳۳۵ ، ۲۷۱ ، ۲۳۸ ، ۲۳۵ ، ۲۲۹ ، ۱۳۳ ، ۱۲۱ ، ۵۶ | دیمقریطس |
| ۲۰۷ ، ۲۰۶ | دیندورف |
| ۱۸۴ ، ۱۸۰ ، ۱۴۹ ، ۱۴۷ ، ۱۴۶ ، ۱۴۴ ، ۱۶ - ۱۴ - ۱۴ (اللاړسی) | دیوجینیسی (اللاړسی) |
| ۲۱۶ ، ۲۴۵ ، ۲۱۹ ، ۲۱۴ - ۲۱۱ ، ۲۰۴ ، ۲۰۰ | |
| ۲۳۵ | دیوجینیسی (الابولونی) |

(ر)

| | |
|----------------|----------------------------|
| ۳۱۲ - ۳۱۰ | الرازی (محمد بن ابی بکر) |
| ۱۵۶ ، ۳۱ | رافن |
| ۳۶۸ | رسل |
| ۵۲ | رودن |
| ۱۷۱ ، ۱۱۴ ، ۱۴ | رینهارت (کارل) |

(ز)

| | |
|-----------------------------------|--------|
| ۲۵۹ ، ۵ | زرادشت |
| ۱۶۶ ، ۸۴ ، ۱۳ | زیر |
| ۳۵۴ ، ۳۱۸ ، ۳۱۴ ، ۳۱۲ ، ۲۷۲ - ۲۷۰ | زحون |

۲۷۹ السهروردی

۱۷۰ سوفو کلیس

۲۸۱ سولون

۲۴۴ سیلیس

۲۴۴ ، ۱۷۳ سیمیا س

(ش)

۲۳۶ ، ۵۲ ، ۵۱ شبنجلر

۲۴۱ شرودر (فون)

۱۵۳ ، ۱۵۲ شکیر

۳۵۲ ، ۳۴۷ ، ۳۴۶ شلج

۲۴۷ شمیت

۱۴۸ ، ۶۵ شوبنهاور

۳۱۴ ، ۲۹۷ ، ۲۹۱ ، ۲۸۹ شهرزوری

۳۰۴ - ۳۰۱ ، ۲۹۹ ، ۲۹۶ ، ۲۸۹ ، ۲۸۴ ، ۲۸۳ شهرستانی

۳۳۶ ، ۳۲۵ ، ۳۲۴ ، ۳۲۱ ، ۳۱۸ ، ۳۱۷ ، ۳۱۴

۲۳۴ شیرون

(ط)

۱۴۴ ، ۱۲۱ ، ۱۲۰ ، ۹۷ ، ۶۰ ، ۵۴ ، ۵۳ ، ۷ ، ۶ طالیس

۲۵۵ ، ۲۳۵ ، ۲۳۳ ، ۲۲۸ ، ۲۲۵ ، ۱۶۹ ، ۱۵۹

۲۹۶ ، ۲۹۳ ، ۲۹۰ - ۲۸۱ ، ۲۶۳

۲۴۵ طماوس

(ف)

۲۸۰ الفارابی

| | |
|---|------------|
| ٢٠٢ ، ٢٠١ ، ١٩١ ، ١٨٧ - ١٨٥ ، ١٨٣ ، ١٨١ | فالتسر |
| ٢١٤ ، ٢١١ | |
| ٣٥٤ ، ٣٥٢ ، ٢٤٦ | خفنة |
| ١٧٢ ، ١٣٧ ، ٧٤ | فرانكل |
| ١١٦ - ١١٥ | فرجيل |
| ١٢٦ ، ١٢٣ ، ١١٦ | فرويد |
| ١٨٦ ، ١٨١ ، ١٧٨ ، ١٣٩ ، ١١١ ، ١٠٠ ، ٨٠ | فرمان |
| ٢٠٧ ، ١٨٨ | |
| ٣١٣ ، ٢٩٨ ، ٢٩٧ ، ٣٩٤ ، ٢٩٣ ، ٢٩٠ ، ٢٨٩ | فلو طرخس |
| ٣٢٣ ، ٣٢٠ ، ٣١٨ | |
| ٣٥٦ | فنتشجين |
| ٢٨٢ ، ٢٥٠ ، ٢٤٥ | فور فوربوس |
| ٢٣٢ | فورلاني |
| - ١٤٥ ، ١٤٠ ، ١٣٩ ، ١١٠ ، ٦١ ، ٣٦ ، ١٢ ، ١١ | فيثاغورث |
| - ٢٩٧ ، ٢٩١ ، ٢٩٠ ، ٢٦٣ - ٢٣٨ ، ١٨٤ ، ١٤٧ | |
| ٣٧ | |
| ١٨٦ ، ١٨١ ، ١٧٨ ، ١٣٩ ، ١١١ ، ١٠٠ ، ٨٠ | فيربانكس |
| ٢٠٧ ، ١٨٨ | |
| ٢٩٩ ، ٢٤٥ ، ٢٤٤ | فيلالوس |
| ٢٧٤ ، ٢٧٣ | فيلون |
| ٣٦٩ | فيورباخ |

(ق)

| | |
|-----------------------|----------------------|
| ٣٣٤ | للقزويني (نجم الدين) |
| ٣٢٤ ، ٣١٠ ، ٢٩٨ ، ٢٨٧ | القنطلى |
| ٢٤٨ | قيلون |

(ك)

| | |
|--|--------------------------|
| ۳۵۴ ، ۳۴۶ | كانط |
| ۳۹ | كاونسكى |
| ۱۷۵ ، ۱۴۳ ، ۲۳ | كرانز (والتر) |
| ۲۴۷ | كربتشة |
| ۱۷۹-۱۷۶ ، ۱۴۹ ، ۱۰۵ ، ۱۰۴ ، ۹۸ ، ۳۰ | كلمان (كلنت) الا-سكدرى |
| ۱۸۲ ، ۱۸۴ ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۱۹۱ ، ۱۹۵ ، | |
| ۱۹۷ ، ۲۰۶ ، ۲۰۷ ، ۲۱۲ ، ۲۱۴ ، | |
| ۲۱۵ ، ۲۱۸ ، ۲۷۵ | |
| ۳۱۰ - ۳۱۲ | الكندى |
| ۱۵۲ | كولريدج |
| ۱۵۳ | كينس (جون) |
| ۳۱ ، ۵۹ ، ۶۸ ، ۷۰ ، ۷۴ ، ۱۰۳ ، ۱۰۴ ، ۱۱۴ | كيرك |
| ۱۳۸ ، ۱۳۹ ، ۱۵۶ ، ۱۶۱ ، ۱۶۴-۱۶۸ ، ۱۶۹ | |
| ۱۷۱ ، ۱۷۲ ، ۱۸۲ ، ۱۹۲ - ۱۹۴ ، ۱۹۶ | |
| ۱۷۱ | كيرك |
| ۲۵۹ | كيومرث |

(ل)

| | |
|----------|----------|
| ۵ | لاؤنز |
| ۱۳۹ ، ۸۰ | لانيمور |
| ۳۱۷ | لاقينيوس |
| ۱۶۱ | لج |
| ۹۱ | لوسيان |

| | |
|------------|---------|
| ١٦٢٠٥٨ | لوقريطس |
| ١٣٣٠١٧١٠٥٦ | لوقيوس |
| ٢٧ | لوك |
| ١٧٣ | لونج |
| ٢٠٤٠١١٤ | ليدل |
| ٢٤٩ | ليسيس |
| ٤٠١٣٧٥ ٣٧٤ | لينين |
| ١٥٤ | ليون |

(٢)

| | |
|-------------------------------|-----------------|
| ٣٩١ : ٣٩٠ | ماخ |
| ١٥٠ | مارتين |
| ٣٧٧٠٣٧٤ - ٣٧٢٠٣٧٠٠٣٦٩٠٣٦٧٠٣٤٣ | ماركس |
| ٤١١ - ٤٠٩٠٣٩٩٠٣٩١٠٣٨٥٠٣٨٤ | |
| ٦٢ | ماكسمس |
| ٧٤ | ماندولفو |
| ٣١١٠٣١٠ | مايرهوف (ماكس) |
| ٣٢٥٠٣٢٤٠٣١٨٠٣١٦٠٢٩٧٠٢٩١٠٢٨١ | المبشر بن فانك |
| ٢٧٤ | مرقس |
| ٣١٠ | المسعودي |
| ٣٣٤٠٣٢٨ | مقاتل بن سليمان |
| ٣٣٦ : ٣٢٣٠٣٢٢٠٣١٣٠٢٩٤٠٢٨٩ | المقدسي |
| ٣١٨ ٣١٤ - ٣١٢ | مليسوس |
| ٢٧٤ | متكر |
| ٣٠٠ | مودراتس |

مولاخ ٢١٤

(ن)

النظام (ابراهيم بن سيار) ٣٣٣ ، ٣٣١
نومينوس ٢٠٢
نويثس ١٨٠ ، ١٧٩
نبتشة ٢٨١ ، ١٤٨ ، ٦٥ ، ١٦
نيقوماخوس ٣٠١

(هـ)

هارتمان ٦٥
هرمس ٣٠٧
هرمونيوس بن ديسان ٣٣٢ ، ٣٣١
الهروي الأنصاري ٣٣٠
هزيود ٢٣٩ ، ٢٢٣ ، ١٨٤ ، ١٤٨ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٦١ ، ٥٥
٢٦٣
هوبز ٣٤٣
هوميروس ١٩٨ ، ١٩٦ ، ١٧٣ ، ١٦٤ ، ١٠٩ ، ٦٩ ، ٦١ ، ٣٩
٢٨٩ ، ٢٨١ ، ٢٢٣ ، ٢٠٧ ، ١٩٤
هياسس ٣٢٠ ، ٢٣٨ ، ٧٤
هيسون ٢٨٨
هيبوزس ١٢٧ - ١٤٥ ، ١٢
هيبوليتس ١٧٢ ، ١٦٠ ، ١٣٧ ، ١٢٨ ، ١٠٤ ، ٩٨ ، ٥٥ ، ٣٤
١٩٨ ، ١٩٦ ، ١٩٢ ، ١٩١ ، ١٨٢ ، ١٨٠ ، ١٧٩
٢١٩ - ٢١٥ ، ٢١٣ ، ٢٠٩ - ٢٠٧ ، ٢٠٣ ، ٢٠٢
٢٣٢ ، ٢٣١

| | |
|--|-----------|
| ۲۶۶، ۲۶۵ | هیپاس |
| ۷۵ - ۵۱، ۴۷ - ۴۰، ۳۶، ۳۴ - ۲۷، ۲۳ - ۸ | هیراقلیطس |
| ۱۱۶، ۹۱، ۱۱۲ - ۱۱۰، ۱۰۶ - ۹۰، ۸۸ - ۷۹ | |
| ۱۱۸ - ۱۲۷، ۱۲۴ - ۱۳۳، ۱۳۰ - ۱۴۰، ۱۴۲ - ۱۵۰ | |
| ۱۹۸، ۱۹۷، ۱۹۵ - ۱۸۸، ۱۸۴ - ۱۵۵، ۱۵۱ | |
| ۲۰۰ - ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۲۳، ۲۳۶ - ۲۳۷ | |
| ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۵۲، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۴ - ۲۷۵ | |
| ۲۷۹، ۳۱۹، ۳۲۷ - ۳۲۹، ۳۳۴، ۳۴۰، ۳۳۷ | |
| ۳۳۹ - ۳۴۱، ۳۴۴ - ۳۴۶، ۳۶۲ - ۳۷۲، ۴۰۹ | |
| ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۱۹ | |

| | |
|-------------------------|-----------|
| ۱۶۱ | هیدل |
| ۱۰، ۹، ۱۵ | هیرمودورس |
| ۲۲۶، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۶۳ | هیرودوت |
| ۲۶۶ | هیکاسیوس |
| ۲۰ | هیکس |
| ۲۴۳ | هیوم |

(و)

| | |
|----------|-----------------|
| ۱۷۹ | والسر |
| ۱۵۴ | ویلامووتز |
| ۲۳۷، ۲۶۲ | ویلرایت (فدایب) |
| ۱۴۵ | دیلمز |

(ی)

| | |
|----------------------|-------------------------|
| ۲۴۵ ، ۱۸۸ ، ۱۲۷ ، ۱۲ | یاهباخیوس |
| ۳۱۰ ، ۲۸۷ | یحی بن عدی |
| ۳۱۰ ، ۲۸۷ | یمقوب الرهاوی |
| ۳۱۷ | الیعوبی |
| ۲۷۵ - ۲۷۳ | یوحنا الانجیلی (القدیس) |
| ۲۷۴ | یوسف کرم |

دار شرق الأوسط للطباعة والنشر
٤ ميدان مرسى جاسكينة، القاهرة ١٢٨١١

